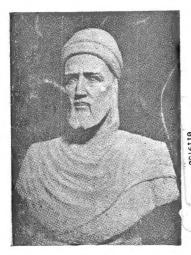
د ڪٽور مُورَّ کُورِ رَبِيرِ عَ مُرِيرُ کُورِ رَبِيرِ عِي

النظرير السِّيم المُسْبِية لاين چلاُون دراسَة مفارنة في النظريات، لأسُلاميّة والفكرالسَيابِيي، الأبسُلاي





عبد الرحين بن محمد بن خلدون (۷۳۲ ه / ۱۳۳۲ م – ۸۰۸ ه/ ۱٤٠٦ م) هو قهة شامخة من قيم الفكر العربي الاسلامي ، لم تثر آزاؤه ونشاطاته تعليقات مفكري القرن الرابع عشر الميلادي فحسب ، با ما زالت حتى اليوم محل بحث وستقيض من جانب الستشرقين والعلماء العرب المعاصرين الذين اعتبوا بمجال او أكثر من مجالات متدعة الشهيرة لكتاب العبر ، وسنشير في القصل الأول الى كل الدراسات الهيامة التي عقت جوانب ابداع ابن خلدون في حقول الاجتماع والانتصاد والتاريخ والنطق .

غير أن الذي لقت نظرنا هذذ أوائل السنتينات من هذا القرن
و وجود نغزة كبيرة في الدراسات الخلاونية نتجلل في الانتقار الي
دراسات عليية متكاملة تتناول بالأسرح والتفسير نظريته السياسية
والتي نعتد أنه برونها لا بمكن توفير الفهم التوازن اقدمته • والد
سبتت محاولتنا لسد تلك الثغزة مقالات ودراسات سياسية قيمة
باللغات المربية والإجنبية تهنا بحصرها وتتيبها في القصل الأول
إيضا • الا أنه من اللاحقة الها تفاولت في مدى اقترابها من التفسير
السليم أنهـ بح ابن خلدون وجوهر نظريته السياسية ، وأسباب
لكترى ، والتنظى عن مبدأ الشورى ، وعلاقة ذلك بالمصبية ، وأسباب
المن خلدون على النظرية السنية للكافة ، والاسس التي قدمها التفسير
أمم حلال الخلافة الاسلامية ، والعبرة التي استخلصها من دراسته ،
واخيرا النروض التي بني عليها مفهومه انظام اللك

تبقى كلمة حول تطور دراستنا التواضعة هذه • فقد سبق أن تقدمنا الى جامعة أمستردام فى أوائل عام ١٩٦٧ بطلب المنقشة رسالة للدكتوراه بعنوان " النظرية السياسية لابن خلدون • ثم قهنا بتنقيع هذه الرسالة لاصدارها على هيئة كتاب باللقمة الانجلزية أصدرت طبعته الاوروبية دار نشر بريل فى مدينة لايدن بهوائدا فى يوليو ١٩٦٧ • والكتاب الحالى هو دراسة مزيدة ومنقحة تركز من ناحية على توصيل مفهج ابن خلدون وعلى موقعه من منهج البحث الاسلامي • ومن ناحية أخرى ، تبرز الدراسة الجانب القارن الذى سبق تناوله فى الطبعة الاوروبية من الكتاب •

الفهـــــوس	
الصفحة الصفحة	سفحة
مستور	١
الباب الاول	
النظرية السياسية لابن خلدون (الوسائل)	
لفصل الأول: مقسدمة عامة	٦
المبحث الأول : الدراسات السابقة لمقدمة ابن خلدون ٦ المبحث الثانى : مدف وخطة دراستنا ١٨	Γ AI
الفصل الثناني : النهج الجديد لابن خلدون ٢٩	44
البحث الأول: ملاحظات أولية البحث العلمي 37 البحث العلمي 37 البحث الثاني: لقلوامر الاجتماعية كحقل جديد للبحث العلمي 35 البحث الثالث: منهج ابن خلون وموقعه من منهج البحث الاسلامي 51 البحث الرابع: بعض الفروض المنهجية الاساسية 52 البحث الخامس: مغزى النهج الجديد للعلوم الاجتماعية 51	27
الفصل الثالث : مفهوم العصبية	٧١
البحث الأول: دراسة العصبية في المجتمعات البنائية والمتحضرة ٧١ المحت الثاني: ماهية العصبية ما المحت الثالث: دور العصبية	۸-
الباب الثاني	
النظرية السياسية لابن خلدون (الاهداف)	

الفصل الرابع : التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الاسلامية

1.5

الصفحة	الموضوعـــات
١٠٤	البحت الأول : مقسدمة
الشريعة الى الحكم الاستبدادي	اللهجت الداني : النحول من الحكم يا
140	المطلق
وسلطة الخلافة الى يد العصبية ١٣٥	البحث التالت : الفتنه الكبرى وتحول
الاسلامية (١٥١	المبحث الرابع : اضمحلال الخلافه ا
للسلطة السياسية ١٦٧	البحث الخامس : الأسس الجديدة ا
NA	الفصل الخامس : مفهوم الملك
يتى ١٧٨	البحث الأول: الملك في معناء الحقي
144	البحث الثاني : وظائف الملك
195	المبحث الثالث : مركز الولاء
سلوب ممارسة سلطة الملك ١٩٩	المبحث الرابع : القيود على مجال وأ
بن خبون ۲۰۰	الفصل السادس : النظرية السياسية لاب
امة ٢٠٥	بعض الفروض العسا
AIT	المسادر العربية
117	المسادر الأوروبية
774	غهرس آلأعــــلام
**Y	كتب وبحوث أخرى للمؤلف

التانفالأفك

النظرية السياسية لابن خلدون (الوسائل)

الفصل الأول: مقدمة عامــة

الفصل الثانى : المنهج الجديد لابن خلدون

الفصل الثالث: مفهسوم العصبية

الف**ضِلُ لاُ وَلُ**

مقددمة عامة

المبحث الاول

الدراسات السابقة لقدءة ابن خلدون

في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر نشر المستعرب سيلفستر دوساسى (1) متطفات من مقدمة ابن خلدون / تونس ٧٣٧ هـ/١٣٣٢ ميلادية _ القاهرة ١٣٣٨ - ٢٠) . وسرعان ما اقنفى اثره عدد آخر من العلمساء الاوربيين (٢) ، ومدة ذلك الحين اصبح هذا الجزء الاول والاكثر اهميسة من التاريخ الجامع للمفكر والعالم الاسلامى الكبير موضوعا لكشسير من الطبوعات التى تنبها المستشرقون والعلماء في مختلف فروع العلسوم الاجتماعية والتاريخية .

[&]quot;Extraits des Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun", in : (1)

A. I. Silvestre de Sacy, Relation de l'Egypte par Abd-Allatif...

Paris 1810. The same, Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, Paris 3 vols., 2d ed. 1826-7; Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829.

E.g., J. Hummer-Purgstall, "Extraits d'Ibn Khaldoun".

in: Fundgruben des Oriens VI (1816), and F. E. Schulz, "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn-Khaldoun", in Journal Asiatique, 2ème série II (1828). W. J. Fischel, Selected Bibliography, in F. Rosenthal's translation of the Muqaddima (cf. n. 12 below), vol. III pp. 485-512, and : H. Pérès, "Essai de bibliographie d'Ibn Haldûn", in: Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida, Rome, 2 vols. 1956, II pp. 304-29.

وبعد منتصف ذلك القرن بوقت قصير ، وفي ١٨٥٨ على وجه التحديد ، قدم المستشرق الفرنسي كاترمير (٣) طبعة عربية احتسوت النص الكامل للهقدمة . وبعد ذلك بسنوات قليلة ترجم دوسلان (٤) الى اللغة الفرنسية القدمة التاريخية لابن خلدون مع تمهسيد تضمن السيرة الذاتية أضافها مؤلفنا في نهاية الجزء السابع من تاريخه الجامسع ، ونشر دوسلان بالفعل المتن العربي وترجمة فرنسية لتلك الاجزاء المتعلقة بالتاريخ الجامع سالجلدين ٢ ، ٧ المتعلقة بتاريخ البربر والاسر الاسلامية المحاكمة في شسسمال افريقيا (٥) .

في الوطن العربي ، تمثل اول اصدار لاعمال ابن خلفون في العصر الحديث في تلك الطبعة الشاملة التى صدرت خلال عامى ١٨٦٧ - ١٨٦٨ في بولاق بالقاهرة متضمنة النص الكامل لتاريخه الجامع (٦) . ورغسم أن الجاد الاول من هذه الطبعة الشاملة احترى على نص مقدمة ابن خلدون، الا أن المدقة تقتضى الانسسارة الى أنها كانت اعادة نشر الطبسعة الاولى للمقدمة التى صدرت بالقاهرة في عام ١٨٥٧ الى قبل ظهور طبعة كاترمير المارسسسة سنة .

Prolégomènes d'Ibn-Khaldoum. Texte arabe par E. (7)
Quatremére. In : Notices et Extrails des manuscrits de la
Bibliothèque Impériale (Académie des Inscriptions et BellesLettres), vols, XVI-XVIII, Paris 1858.

Les Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Traduits (1) en Français et commentés par M. de Slane. In : Notices et Extraits vols. XIX-XXI, Paris 1862-8. Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Paris, 3 vols., 1934-8 (photomech. repr.), Préface de G. Bouthoul.

Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Texte arabe par M. de Slane, Algiers, 2 vols., 1847-51; idem, trad. de l'Arabe par M. de Slane, Algiers, 4 vols. 1852-56; idem, Nouv. éd. P. Casanova, 3 vols., Paris 1925-34.

 ⁽۱) عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في اخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر ، ٧ أجزاء ، القاهرة بولاق ١٢٨٤ هـ . ١٨٦٧ - ٨٠
 ٨٠ م .

هكذا وضع الانجاز الأساسي (٧) من بين اعمال ابن خلدون تعت
تصرف أولئك الذين يودون القيسام بدراسات متخصصة في الجوانب
التاريخية والسيسية والاجتماعية والاقتصادية لفكره على الرغسم من
المناريخية والسيسية والاجتماعية والاقتصادية لفكره على الرغسم من
المنية لم تتحقق (٨) . هذا وقد صدرت عدة طبعات من المقدمة لتستخدم
المنية لم تتحقق (٨) . هذا وقد صدرت عدة طبعات من المقدمة لتستخدم
ولا حتى الطبعة الجديدة الشاملة « التاريخ الجامع » التى صدرت في
يوت خلال الخمسينات ، على أن أيا منها يمكن اعتباره أضافة أو ذات
التى نشرها في عدة مقالات مختلفة (١) ، و كذلك طبعة الطانبي لسيرة
ابن خلدون الذاتية (١٠) ، قدمت مساهمة هامة في معارفنا عن الحقبسة
بيمور (تيمورلنك) قرب دمشق في عام ١٠٤١ . الاكثر من ذلك أنه بعد أن
نشر باحثون مختلفون في السنوات الاخيرة مختارات من المسحدة (١١)

⁽٧) قصد ابن خالدرون بانجازه الاساسي آن بكون مقصفة نظرية لتاريخ المفرب وكذلك لتاريخ المفرب من تحتاب الحجم سنوات خصص لتاريخ الدالم ، وقد استغرق ناليف المخطوطة الاولى من تحتاب الحجر أدبع سنوات خصص التجور المفتسدة الاختراء بما المتاتبة بقلمة ابن سلامة (ق الجزائر) وله من العجر ه) عاما ، ولم يتوقف ابن خلدون منذ ذلك التاريخ الاما ، و ١٩٧٧ - ،) وحتنى وقاله عن ادخال التعديلات والتقيحات على المقدمة مستغيدا من تجاربه الاحتراض المن المقدر المناسبة على المقدمة مستغيدا من البرن خلدون وضع وهو في سن المشرين عدة طؤلفات فلسفية مظهما على مستسكل مختصرات الاعمال اللهلموف الكبيد ابن رشد ، قابن غير غلك :

ا الفيلسوف الكبير إبن رشد ، قارن في ذلك : Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, London 1957, pp. 48-51, pp. 33-36.

Cf. Franz Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddimah.

An Introduction to Hsitory, 3 vols., New York 1958, vol. 1, pp. ci — cii, p. Lxxxix.

Ibid., vol. 1, p. 492.

۱۱۱ ابن خلدون ، التعریف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، تحقیق محمد بن تاویت الطنحی ، القاهرة ۱۳۷۰ هـ ۱۹۵۱ م .

Ch. Issawi, An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332 - 1406), London (Wisdom of the East Series) 1950; Annemarie Schimmel, Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima. Aus dem Arabischen, Tübingen 1951; G. Surdon, L. Bercher, Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenu dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun, Algiers 1951.

ليمكنوا جمهورا اوسع من القراء من معرفة وتقدير الانجاز الكبير لابن خادون ظهرت مؤخرا ترجمة انجليزية كاملة تحت عنوان :

الم Khaldûn: The Maqaddimah. An Introduction to History. ترجمها من المربعة فرانز روزنتال (۱۲). وهذه الترجمة الانجليسيزية المتوفرة حاليا تقوم)عن طريق المعد اللفظي في الهوامش والمراجع في الحواشية بتسهيل المقارفة مع النص العربي في طبعة كاترمير ، وكذلك مع الترجمسات المسابقة الكاملة لدوسلان ومع الترجمات الجزئية الحديثة الاخرى، نلاحظة أيضا أن ترجمة فرانز روزنتال للمقلمة تتمتع بعزايا الحري تتمثل في انها لابن خلدون ولتتاريخ حياته (۱۳) اعتمادا على المساهمات الاخرة المذكورة تنفل كما تشتمل على تحليل وتقييم موجزين للمقلمة (۱۱). ومعاسفادتنا من بعض هذه الدراسات السابقة ، فائنا سنعتمد في دراستنا التاليسسة لابن خلدون على احدث طبعة عربية يعكن الاطفئنسان لليها عليها ، تلك التي قدمها الاستاذ الدكتور / على عبد الواحد وافي (۱۵).

(۱۲) انظر اعلاه ، حاشية ٨ - لزيد من التفاصيل حول تقييم هــده الترجمة ، انظر

[:] اللاحقات التقدية التالة: H.A.R. Gibb in : Speculum, Vol. xxxv, Jan. 1960, No. 1, pp 139-142; L.O. Schuman in : Bibliotheca Orientalis XVII (1960) pp. 266-270.

دائل ابضاء ترجية تدبية للنقدمة باللغة التركية ، واطرى حديث بالإبردو ، قارش لا W.F. Fischel, Selected Bibliography, in : F. Rosenthal, Ibn Khaldûn, op. eit., vol., III, pp. 485, 504.

تسهيلا اللبحث العلمي المقادن ، واستفادة من الترجمات

الاخرى للمقدمة التى بشير اليها نص فزائزروزنتال ، سنستحدم هذا النص الاخير علاوة على النص العربي للمقدمة للدكتور والحي . Vol. I, pp. xxiv-Lxvii. (۱۳

⁽³¹⁾ تفاوتت الاراه حول مدى اصالة الغروض والمفاهيم التى توصل اليها ابر خلدون في نظريته السياسية ، واسياما في هذا المجدل ، ستوضيح في الفسول المثالية التقاط التي اعتبد في تطويرها على المفكرين السابقين ، وتلك التى تستبر اسهاما خالها من جانبه لا يمكن اتكاره . حول ذلك المحدل الخطر :

F. Rosenthal, Ibn Khaldun, op. cit., pp. Lxviii — Lxxxvii; R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du xve siècle, 2 vols., Paris 1957, vol. II, pp. 389, 390 note 1.

⁽١٥)على عبد الواحد وافى ؛ مقدمة ابن خلدون ؛ الطبعة الاولى ؛ إجزاء ؛ القاهرة ١٩٥٧ . وسنكتفى في دراستما التالية بالاشارة الى هذا المصدر بكلمة : المقدمة :

ويجب التأكيد هنا على أن اشارتنا التفصيلية للدراسات السبابقة لا تقتصر على مجرد العد والسرد وأنما تنعيدى ذلك الى تمكين القارىء من الإطلاع على مزيد من المراجع المتخصصة التي تناولت شخصيته وانجازاته وبذلك نتفادى التسكرار . وبالتالى فاننا لن نتعرض لهذه الجوانب الا بقدر ما "عس اليه الحاجة في دراسة وتوضيح نظريته السياسية .

لقد اعترف المستعربون وغير المستعربين حوالي نهابة القرن التاسساء عشر بابن خلدون كواحد من العلماء المدعين الكبار ، وذلك بفضل ما أضافه الى العلم والثقافة . أن مجرى حياته المضطرب والمهن الكثيرة التي قام بها كموظف في البلاط وكرجل دولة عمل على التوالي في خدمة مختلف أمــر اء شمال افريقيا وأسبانيا ، ومعاناته احيانا من السبجن ، بل وحتى والحكم عليه بالوت ، والعيشة أحيانًا في مخيمات البدو ، وهجرته عام ١٣٨٢ الم مصرحيث شممغل مناصب قضائية وتعليمية عالية خلال فترات كشمرة وحرمانه في فترات أخرى من رضاء الحاكمين ، ولقـــــائه التاريخي مه تيمورانك _ كل ذلك علاوة على مزاياه كمؤرخ وفيلسوف اصبحت المورا معـــروفة من خــــلال القــالات التي نشــرت في Encyclopädie der Wissenschaften und Künste وكسيذاك في Grande Encyclopédie بالإضافة الى عدد كبير من القالات التي نشرت في مجلات علمية . فالمستشرق فون كريمر مثلا عبر عن رايع في القدمة اعتمارها التاريخ الثقيافي Kulturgeschichte للامسراط وريات الاسلامية (١٦) كما خصص فلينت جانبا كبيرا من اهتمامه للمقدمة وذلك في كتابه المشهور عن تاريخ فلسفة التاريخ (١٧) ، بعد ذلك بغترة قصسرة اعتر ف عدد من كبار علماء الاحتماع بابن خلدون كرائد في حقل تخصصهم . وفي عام ١٨٩٦ امتدحه فيربرو (١٨) باعتباره عالما اجتماعيا عربيا للقسبرن الرابع عشر - وحدا حدوه جومبلوفيتش (١٩) عام ١٨٩٩ ثم مرة أخسري · 19 · · · ا

A. von Kremer, "Ibn Chaldun und seine
Kulturgeschichte der islamischen Reiche", in : Sitzungsber, K.
Akad, Viss., Vienna (Phil.-hist. Kl.) XCII (1879).

R. Flint, "History of the Philosophy of History in 114)
France, Belgium, and Switzerland, Edinburgh 1893.

G. Ferrero "Un sociologo arabo del secolo XIV: (1A)

Ibn Kaldoun", in: La Riforma Siciale (Turin) VI (1896).

L. Gumplowicz, "Ibn Chladun, ein arabischer
Sociologe des 14. Jahrhunderts", in : Sociologische Essays, Insbruck 1899; "Un sociologue arabe du XIVe siècle", in : Aperçus
sociologiques, Lion and Paris 1900.

في الولايات المتحدة ، كان هارى المر بارنــز (٢٠) أول من كشف عن المحية المقدمة كمحاولة مبتكرة في علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه ظهرت في المالم المربى مقالة عن أبن خلمون في فترة مبكرة ترجمالى ١٨٧١ ، ودلك في أول موسوعة (٢١) حديثة تؤلف باللفة المربية ، رمن المصروف ايضا أن الامام محمد عبده تناول موضوع المقدمة في محاضراته التي القاما الناقم، عام ١٨٧٩ (٣٢) .

ومن الطبوعات التي كرست لدراسة عمل ابن خلدون خلال الربع الاول من القرن الحالي ، فبعد ان ناقش دربور مكانته في تطور وإنهاد الفلسفة في الاسلام (۲۲) ، نشر فان دن برخ في ۲۲ درسد متخصصة قدم فيها تلخيص ابن خلدون للعلوم الاسلامية(۲۱) كما ورد في القدمة ، ثم كتب طه حسين في عام ۱۹۱۷ رسالته للدكتسوراه حول فلسفة ابن خلاون الاحتماعية (۲۵) ،

خلال الثلاثينات ازداد الاهتمام ثانية بكتابات ابن خلسيدون نتيجة لماماين جديدين الأول هو التقدير الكبير اللدي نالته من المؤرخ البريطاني توبنيي في كتابه الوسوعي دراسية في التاريخ والعامل الثاني هو الدراسات الاخرى المتعددة التي قام بها علماء تخصصوا في جانب معين من فكره .

تناول تونني فكر ابن خلدون بصفة أساسية في مقطمين من الجيزء

H. E. Barnes, "Sociology before Comte", in : (7.)

American Journal of Sociology XXIII (1917) pp. 197-8.

⁽۲۱) بطرس البستاني ؛ دائرة المساوف ؛ احد عشر جزءا ، بيروت ۱۸۷٦ ... ۱۸۷۰ انظر الجزء الاول ؛ ص ۱۹۰۰ ـ ۱۸۵۰ ... ۲۲۰ Cf. Muhammad Abdu, Rissalat al-Tawhid, French (۲۲)

translation by B. Michel and Moustapha Abdel Raziq, Paris 1925, pp. XXVII, XXVIII.

Tj. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. , rr, Stutgart 1901; Engl. transl., The History of Philosophy in Islam, London 1903 Dutch transl., De Wijsbegeerte in de Islam, Haarlem 1921.

S. van den Bergh, Umriss der Muhammedanischen (r.)
Wissenschaften nach Ibn Haldun, Leiden 1912 (Ph. D. Thesis,
Freiburg/Breisgau).

Taha Hussein, Etude analytique et critique de la philosiphie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1917.

الثالث من دراسته (٢٦) . فغى القطع الأول منهما اشار اليه باعتباره نهوذجا فلم من هؤلاء الأشخاص الله إن انسحبوا من مجال نشاطهم المتاد ليعيشوا في عزلة بنتجون فيها اعمالهم الخلاقة . . يقول عنه توينبى : « انه عبقرى عربي انجز في فترة عزلته التي تقل عن اربع سنوات ، من بين اربعة وخسين سنة هي مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العمر في شكل قطعة من الادب يمكن أن تقارن مع عمل توسيديد أو ماكيا فيللي سسواء من حيث الاتساع وعوق النظرة أو من حيث القدة الثافية .

أن نجم ابن خلدون يلمع أكثر بهاء بالقسارنة مع الخلفية المظلمة التي عاش فيها ، لانه في حين أن توسيديد وماكيا فيللي وكلارندون كانوا ممثلين بارزين لعصور زاهية ، فأن ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة في الأفق الاسسلامي آنافا لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا شسك اعظم عمل من نوعه أبدعه أي عقل في أي زمان ومكان . أن « انسسحابه » اوجير الحدى لا مرة واحدة في حياته واعتزاله النشاط العصلي الوجير الحدى الاسرة وراحدة في حياته واعتزاله النشاط العصلي .

في القطع الثانى يبدى توينبى اعجابه بعمل ابن خلدون بسبب « قوة وتألق الفسكر الذى نجع في أن يستخرج ذلك القدر من البرهان الذى كان في متناول يده » (٢٨) . لكنه ينتقد ابن خلدون بعد ذلك لاته اعتسبر أن البدو الرحل هم الوحيدون الذين يعكس تضامنهم الاجتساعى روحا دينامية بينما تفتقر الشعوب الهذية المستقرة الى هذه الروح .

وتجدر الأشارة هنا الى آنه علارة على هذا التقدير الكيم اللدى نالتــه كتابات ابن خلدون من الؤرخ توبنيي فقد كرست سبع دراسات اخرى الزيد من البحث في القدمة قام بها عدد من العلماء في مجالات متبايئة . وسنشير بابجاز إلى هذه الدراسات التي تعتبر مساهمات من قبل متخصصين عالجرا تراء ابن خلدون المتعلقة بالمجتمع والسياســة .

الا أن أثنتين من تلك الدراسات تتمتعان بأهمية خاصة واساسسية تساعد على فهم النظرية السياسية لابن خلدون فهما أفضل ونعنى مقالتي الاستاذين جابريلي وجب . والقالة الإخيرة هامة بصفة خاصة بسبب نقدها

A. J. Toynbee, A Study of History, London, 12 vols., (77) 1935-1961, vol. III pp. 321-8 and Annex III, "The Relativity of Khaldun's Historical Thought", pp. 473-6.

Op. cit., vol. III, pp. 321-322.

⁽YY)

للنقص الشــائع في الدراسات الخمس الاخرى والذي يتمثل أساســا في عدم تقديرها السليم لحقيقة لا تقبل الشك وهي أن أفكار ابن خلدون لم تخرج ابدا عن نطاق المتقدات الدينية للاسلام أو تتناقض معها ، وانمــا كان هو على النقيض من ذلك فقيها مسلما بحكم تربيته ومهنته يضرب تفكيره بجدور عميقة في تقاليد سابقيه من علماء الدين الاسلامي .

أن مؤلف ناتانيل شميت : ابن خلدون الأورخ والفيلسوف وعالسم الاجتماع (٢٩) ، وكذلك مؤلف جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسسفته الاجتماعية (٣٠) ، يعتبران القدمة كمحاولة مبتكرة في اللمراسات الاجتماعية ران كانا يصنفان ضمن اللمراسات الني سبق توجيه النقد اليها .

أما مقال ف . جابريلى « مفهوم المصبية في الفكر التاريخي لابن خلدون » (٣١)

"I concetto della àsabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldûn". فيقدم تحليلا تقديا للمفهوم الذي فسر ابن خلدون على اساسه مجمسل التاريخ الاسلامي متمثلا في قيام وسقوط الاسر الملكية الحاكمة والامبراطوريات وذلك في اطار المواجهة المستمرة بين الجماعات البدوية والسكان العشريين أنسستقرس في المهن .

ولا تفوتنا الاشارة في هذا الصدد الى آن جابريلى بصفته احد العلماء المتصلعين في الدراسات العربية والاسلامية لم يتورط في ذلك الاتجـــاه موضوع نقدنا الا وهو « تحديث » كتابات ابن خلدون وتحجيلها باكثر مما هئاه هو نقسه ، لهذا سنوضح كيف ان بعض الملاحظات التى أدلى بها جابريلى لا تتناقض مع الفروض التى سنعرضها في نهاية هذا الفصل تهســـبدا لا تتناقض مع الفروض التى سنعرضها في نهاية هذا الفصل تمســبدا من تلك المناشئة بنســكل أكثر تفصيلا في القصل الرابع ، و يهمـــنا من تلك المنطقة بالدرجة الاولى ما ذهب اليه من القول بأن ابن خلدون استخدم

N. Schmidt, Ibn Khaldun : Histodian, Sociologist and (75) Philosopher, New York 1930.

Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, (7.)
Paris 1930; also, «L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun», in :
Revue Internationale de Sociologie XL (1932); also, Préface to
the reprint of De Slane's : Prolégomènes, Paris 1934-1938, (cf. n.
4 above).

In: Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino, LXV (1930), pp. 473-512.

اعتمدنا على ترجمة الكليزية كاملة رمتخصصة لهذه الدراسة ،

فكرة المصبية بطريقة عقلائية لشرح التناقضات والخلافات بين المضكرين المسلمين دون أن ينال من النظرة التقليدية للخلافة وتطوراتها التاريخية (٣٠). ومن ثم فاننا سنعود الى مقال جابريبلى وخاصة في الفصسل النالث الدى سندرس فيه مفهوم العصبية .

لقد تناول المستشرق الأمريكي هاميلتون جب بالنقد والتمحيص في مقالت. المسماة « الخلفية الإسلامية للنظرية المسياسية لابن خلدون »(٣٢) التنتين من الدراسات المتخصصة موضوع النقد للدكتورين كامل عياد واروين روتال وهما (٢٤):

Die Geschichts — und Gesellschaftslehre Ibn Khaldins; Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte (۲۰)der Mittealterlichen Staatslehre.

وبمكن من جهتنا نحن أن نضم بسهولة الى هاتين الدراستين دراسة اخرى ظهرت فيما بعد ينطبق عليها هذا النقد الاساسي الذى وجهه جب رنمني بحث طاهر خميرى (٣٦) : "Der Asabiyya — Begriff in der Mugaddima des Ibn Haldûn"

الذي يتفق مع دراستي عياد وروزنتال في اتجاههما « التحديثي » لمفهيسم ومصطلحات ابن خلدون لدرجة انه جميسل العصبية مرادفة للقيرين عن العصبية تفق Nationalitä وادعى ان مفهوم ابن خلدون عن العصبية تنفق مع مفهوم القومية (٣٧) .

لهذا يتمين علينا أن نقتبس هنا بصورة مقصلة التحفظات التي أوردها جرب على هذن الترافين فيما يتماق بتفسيرهما القاصر الافكار السياسية لابن خلدون وذلك لان هذه التحفظات بالاضافة الى دراسية

Op. cit., p. 498.

In Bulletin of the School of Oriental Studies, VII (1933); (TY) reproduced in: H.A.R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, edited by St. J. Shaw and W.R. Polk, Boston 1962, pp. 166-175. Forschungen Z. Geschichts — u. Gesellschaftslehre hrsg. (Tt) von Kurt Breysig, 2 Heft, Stuttgart und Berlin 1930. Historische Zeitschrift, Beinheft 25, Münthen und Berlin 1932.

In : Der Islam, XXIII (1936), pp. 163-88.

الآخرى الرتبطة بالوضوع وخاصة « بعض الاعتبارات حول النظرية السبنية الشائلة » (٣٦) و كذلك « نظرية الماوردى في الخلافة » (٣٦) ، تعتبر كلها المائلة بالنسبة المنطلق الاسامي لدراستنا الراهنة ، وهذا طبعا مع ضرورة التنويه سلفا بوجود اختلافات جوهرية بين الفروض التى توصلنا البهسا وبين اراء هاميلتون جب وذلك على النحو الذى سنوضحه في المفصسول الثلاثة الأخيرة من دراستنا .

اعترض جب على وجود اتجاه معين للمبالغة في استقلال واحسسالة فكر ابن خلدون نشأ عن سوء فهم لنظرته وعلى الأخص فيما يتعلق بالقضايا المينية . ثم شرع جب في شرع تفسيره الخاص الاكثر تحديدا بقوله « ان الأصالة الحقيقية لعمل ابن خلدون انما توجد في تحليله التفصيلي والموضوعي الموامل السياسية والاجتماعية والانتصادية التي تتحكم في اتامة الوحدات السياسية وتطور الدولة › ونتائج تحليله المصل هي التي تشكل المسلم الجديد ، نلخي يدعى أنه اسسه ، أما المادة التي قام تحليله على أساسها فقد استمدها بشسكل جزئي من تجربته الخاصة . . . وكذلك من المصادر الناريقية المتعلقة بتاريخ الاسسالام التي كانت تحت يديه › والتي فيرها الناريخية المسلمة بتاريخ الاسبقة القائمة . لكن البديهيات والمباديء التي تقسوم عليها دراسته هي من الناحية المعلية نفي المبادئ والبديء التي تقسوم طبها دراسته هي من الناحية المعلية نفي المبادئ والبديهسيات التي

ان ابن خلدون في صياغته لنظريته « . . . ادخل مفاهيم كثيرة لا تجد لها مكانا في التصورات العامة الباحثين المسلمين السسسابقين وأن كانت لا تتناقش معها باي حال من الأحوال » (١٤) .

لقد استمد جب من هذا برهانا يفند به الآراء القائلة بأن بعض افتراضات ابن خلدون كانت متناقضة مع المتقدات التقليدية للاسلام ، ففي رأيه أن تفسير ابن خلدون اجدور الاجتماع الانساني والسلطة السياسية المستقلة عن هداية النبوة والقانون الالهي، هو اساسا نفس التفسير الذي قدمه ابن تيمية الما الاسلامي التقليدي قبل ابن خلدون بنصف قرن ، ثم يختتم جب هذا الما الاسلامي التقليدي قبل ابن خلدون بنصف قرن ، ثم يختتم جب هذا

In: Archives d'Histoire du Droit oriental III (1989); (TA) repr. in H. A. R. Gibb, Studies, pp. 141-50.

In Islamic Culture XI (1937); repr. in H.A.R.
Gibb, studies ..., pp. 151-165.

Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's (5.)
Political Theory", in: Studies . . ., p. 167.

Op. cit., p. 168. ((1)

ونظرا لاهمية ما اورده جب عن مفهوم ابن خلدون للدولة سنغتبس بعضه فيما بلي :

" أن المركز الهام الذى تحتله الخلافة أو الدولة المثالية في فكسر ابن خلدون يعكن تأكيسيده ببرهان آخر ، فقد أوضحنا فيما سببق أن ابن خلدون طور نظريته من خلال مناقشات منطقية صارمة ولا شك أن القاء نظرة على تسلسل فصول القدمة ببين أنها تفضى الى الخلافة ، بمسلد ذلك يتحت أسسسيا أنهيار المقولة ودمارها ، وخلال مسار هذا النقاش يحت أسسسيا أنهيار المدولة ودمارها ، وخلال مسار هذا النقاش يشرح التحول التعريجي للخلافة المربية الى نظام ملكي عادى ، نتيجة لقوة مشاعر المصبية بين الاسرة الاموية (رغم أن ذلك لم يحسدث في وأيه بين المحكام الامويين الأوائل ، تلك المصبية الذي استعادت تفوقها على الحماس الدي المدى المدى المحاسرة الدي استعادت تفوقها على الحماس الدين الذي الذي الدي الدين » .

ويختتم جب رايه باستنتاج مفاده ان ابن خلدون ، بجانب شروعه في تحليل تطور الدولة كان على غرار الفقهاء المسلمين في عصره مهتما بمشكلة التوفيق بين المتطلبات الثالية للشريعة وبين حقائق التاريخ . « . . . وحيث أن الجنس البشرى ان يسير على هدى الشريعة ، فانه مقضى عليه بعدلقة مفرقة لا نهاية لها من الصعود والهبوط بسبب خضوعه لفرائزه الحيوانية . وفي هذا المنى فان ابن خلدون يمكن أن يعد من المتسائمين أو القائلسيم بالحتمية ، لكن تشاؤمه له أساس اخلاقي وديني وليس اجتماعيا » (١٤) . وبالنسبة لمساهمات الملعاء العرب في دراسة ابن خلدون ، فانه المهد وبالنسبة لمساهمات العلماء العرب في دراسة ابن خلدون ، وقيد عدد

Gibb, "The Islamic Background...", in : Studies..., $(\xi \tau)$ p. 169.

Ibid., pp. 172-173. (ET)

Ibid., pp. 173-174. (55)

الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه عن « النظريات السيامسسية . لاسلامية » (ه)) انعاط الحكم التي عالجها ابن خلدون ، واقترح الطريقة التي يمكن بها تصنيفها اذا فورنت بحكوماتنا في الوقت الحاضر ، ثم اكد على اختلاف ان خلدون من غيره من العلماء في لجوقه الى المصببة كقوة زمنية بشرح رابه حول النزاع القديه على شرط القرشية ، وهو جدل كنن بضر عادة بطريقة دينية من قبل الفقهاء الآخرين .

وهناك مقالان سعلقان بموضوعنا قدما الى الندوة التي عقدت بالقاهرة عام ١٩٦٢ لبحث فكر ابن خلدون . في المقال الأول منهما وهو بعنـــوان " الفقه السياسي في الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون " ، عقد كاتبه الدكتور حامد عبد الله ربيع مقارنات كثيرة بين مؤلفنا وبين المفكرين السياسيين الآخرين سواء من حيث موضوع آرائه او من حيث منهجه . وكانت النقاط الثلاث التي ناقشها في مقاله هي مفهوم ابن خلدون للعلاقة المتبادلة بين الفكر السياسي والحضارة الانسانية بمعناها الواسع ، ومعالجته المنهجية للظاهرة السياسية ، وما اذا كانت هذه الاخيرة يمكن اعتبارها حقيقة ساكنة أو ظاهرة دينامية . وفي المقال الثاني « الفلسمة السياسية لابن خلدون » أشاد الدكتور محمد عبد المعز نصر بالصلة التي اقامها المؤلف بين الدبن و « العصبية » كمساهمة جديدة خصبة في الفكر السياسي . كما عقد أنضا بعض المقارنات بين ابن خلدون وهيجل وروسو ليوضح نقاط الاتفساق بينهم ، وخاصة ضرورة وأهمية الدور الذي تلميه الدولة في فرض التعاون الإجباري على اعضباء المجتمع أو اجبارهم على أن يكونوا أحرارا (حسب رأى روســو) . وأوضح أن التحليل الجدلي لأصل الدولة الذي قال به هيجل يذكر بمعالجة ان خلدون لقضايا الخير والشر ، والتعاون والصراع، الذي يتم في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة . بالإضافة إلى ما سبة ، ٤ هناك مساهمات أخرى لمفكرين عرب آخرين اهتم أكتسمرهم بالحواتب الاجتماعية للمقدمة كما تلاحظ في كتابات الاسماتذة طه حسين (٢١) ، وعلى عبد الواحد وافي (٧٤) ، وساطع الحصري (٨٤) ، ومحمد نور (٩٩)، وحسن سعفان (٥٠) .

⁽ه)) محمد ضياء الدين الربس ؛ النظريات السياسية الاسلامية ؛ الطبعة الثالثة ؛

القاهرة ١٩٦٠ (الطبعة الاولى ١٩٦٣) ، من ١٩٦ ... ١٣٠ . (٢٦) أنظر أعلاه ، حاشية ٣٥ .

 ⁽۲۷) أنظر أعلاه ، حاشية ١٥ ، كذلك تعليقه على النصرالمرجى للمقدمة .
 (٨٤) ساطم الحصري ، دراسات عن مقدمة إبن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ .

⁽٤٩) محمد نور ؟ * اين خلدون كمفكر اجتماعي عربي » ؟ في : اعسال مهرجان اس خلدون ؛ القاهــــرة ١٩٦٢ .

⁽٥٠) حسن سعفان ٤ ٪ سوسيولوجية المرقة عند ابن خلدون ٤ ٤ نفس المرجع السابق

المبحث الثاني هدف وخطة هذه الدراسية

بعد أن استعرضنا بالتفصيل ما يمكن أن يسهم في فهسم النظرية السياسية لابن خلدون ، يتعين علينا أن توضح أنه ما يزال هناك نقص في هذا الصدد ، علاوة على ضرورة أزالة اللبس الناجسسم عن كتابات بعض الميتشرفين ، بالنسبة النقص فلاحقط أنه لم تقدم حتى الآن معالجة مرضبة للنظرية السياسية التى تضمنتها القدمة ، على الرغم من أن هذه النظرية ينظر اليها بحق كاضافة ينجي اعتبارها من أهم عناصر تلك المقدمة التى ينظر اليها بحق كأضافة تبل ، والذى عالج فيه بعض أفكار أبن خلدون عن الدولة ، ليس كافب تبكرض منهجي لنظريته السياسية فضلا عن أوجه النقص الأخرى التي انتقدها جب . وفي أعماله الأخيرة (أه) حول الموضوع لم يقسدم الخلف الناتاجاته باللئ لم تستطع المطبوعات القليلة (٢٥) التي صدرت حتى الآن تبياجة البعاجة الملحة الى تنظيم النقدم وتقدم اجبات مقدمة ومصوارته تني الاستناجاته بالملاحة الى تفطية هذا النقص وتقدم اجبات مقدمة ومصوارته

ولكى نعرض بطريقة منهجية النظرية السياسية المتصمنة في الهندمة، وهم ما سنحاوله في العراسة الراهنة ، يتعين اولا ازالة اللبس الذي اشرنا البه إعلاه والذي يتمثل في التشكيك في « اصالة » ابن خلدون وهي مشكلة ظهرت بوضوح فيها كتبه جب عند نقده لاتجاه « التحديث » في الدراسات الهي تناولت اعماله ، والجدير بالذكر انه ليس هناك اتفاق حيول ذلك اذ

E. Rosenthal, "Ibn Khaldun: A North African (a) Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in *Bulletin of the John Ryland's Library, vol. XXIV, 2. (1940; "Ibn Jaldin's Attitude to the Falasifa", In: Al-Andalus, XX, I (1955); Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2d. ed. 1962; Ibn Khaldün: "Khilâfa and Mulk", in: Islam in the Modern National State Cambridge 1965, pp. 17-27.

Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups", in: (07) Oriens, vol. I, Leiden 1948, Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun", in: Oriens. 16, (1963). Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, London (1957).

نجد مستشرقا آخر هو ر . برونثفیج (۵۳) اعتبر عمل ابن خلدون عمسلا أصيلاً ، وأزالة للبس سنفحص أولا رأى جب الذي اعتبره فقيها أسلامياً اهتسم ، شأنه شأن الفقهاء المسلمين الآخرين من البغدادي والماوردي عبر المزالي وابن تيمية بل وحتى ابن جماعة ، بالتوفيق بين المتطلبات المثالبة للشريعة وبين التطورات السياسية في العالم الاسلامي . الا أننا نرى أنه في هذه النقطة على وجه التحديد يختلف ابن خلدون عن سابقيه . فعلى النقيض منهم ، اقتصر موقفه التوفيقي على التطورات السياسية للخلافة التي جرت خلال الحـــكم المبكر للامويين والمباسيين . وقد أجاز هذه التطورات السياسية لان حكمهم المكر كان في رابه ما بزال حكما مختلطا ببعض المظاهر الدينية « للخلافة الرشميدة » . وفيما عدا هاتين الفترتين القصيرتين ، لم يجز أبن خلدون الانحرافات التي صاحبت مرحلة الاضمـــحلال . على المكس من ذلك ، جاء نقده عنيفا للتدهور الذي تميزت به الراحـــل الأخيرة للاسر بين الحاكمتين ، وهو موقف يتفق مع فكرته عن التطور الحلقي النظم السياسية بصفة عامة . من ثم لا يمكن أن نقبل تعميم جب القائل بأن . موقف ابن خلدون كان متفقا في منحاه التوفيقي مع مواقف الفقهاء المسلمين لآخــرين ،

نناقش بعد ذلك القضية المثيرة للجدل حول مسدى اصالة آراء ابن خلدون ، فغى راينا أن الأصالة الحقيقية لعمله لا نجدها فحسب في تعليد الوضوعي لمختلف العوامل ناتي تتحكم في اقامة الوحدات السياسية وتطور الدولة كما يقول جب ، وإنما توجد أيضا ، وربما كان هذا اكتسسر المعية - في معالجته الأصيلة للتطورات السياسية للخلافة ، ومستنتاول تنطة الكلاف الثانية هده بتفصيل اكبر فيما بعد .

ان ما بهمنا في هذه المقدمة هو أن نبين أن مثل هذا الانجاز الاصيل لم يكن ممكنا أو أن أبن خلدون تبنى نفس مناهج سابقيه ، وهنا نختلف ثانبة مع التعميم ألخل المستشرق هاميلتون جب وخاصة في فكسرتيه حول الخافرة الاسلامية للنظرية السياسية الابن خلدون ، وأن البادىء الذي تقوم عليها دراسته هي من الناحية العلمية نفس مبادىء سابقيه من النقياء السنيين والفلاسفة الاجتماعين ، وعلى الرغم من التأثير القسوى المهادى، الاسلامية على منهجه ، فاننا لا يمكن أن نتجاهل التأثير الكبر لبعض السوامل الدنيوية على طريقته في البرهان ، فعلى التقيض من أسسلانه الدين اعتمدوا على الحجج المستمدة من النصوص الدينية والقانونيية ،

R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, (φτ) des origines à la fin du XVe siècle, op. cit., vol. II, pp. 385-394.

نرى أن أبن خلدون تبنى منهجا جديدا . فقد ادخل مبدأ بختلف كلية عن بديهيات الفقهاء والفلاسميغة السنيين ، بافتراض ضرورة الانتقال من البداوة الى الحضارة (أي من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة) ، وان اداة الانتقال هي العصبية . ويعتبر ابن خلدون أن هذين العاملين المتلازمين يكونان الشرط الاساسي والقوة الدينامية المحركة للتاريخ ولتطور الدولة . استمد ابن خلدون هذا كله وبصفة رئيسية من تجربته السياسية على المسرح السياسي في المفرب . فخلال اقامته في شمال غرب افريقيا وفي الاندلس تعلم وفهم الكثير عن السياسة هناك وشهد بنفسه الانهيار التدريجي للحضارة الاسلامية . كما اكتسب مزيدا من نفاذ البصيرة في تاريـــخ المنطقة نتيجة لرغبته الجامحة في دراسة التاريخ الاسلامي بصفة عامة وتاريخ المفسرب بصفة خاصة . من أمثلة ذلك عمليات التدمير التي قامت بها قبائل بنو هلال البدوية ، وظاهرة الصعود والانهيار الملفتة للنظييب للاسرتين الحاكمتين الكبيرتين في المفرب الموحدين والمرابطين حيث قامت كل منهما على الفزو والخلفية الدينية القيوية ، وقد أضافت الفوضي السياسيية الكاملة والاوضاع الشديدة التقلب التي ظهرت في اعقاب كل ذلك ، المزيد الى معارفه عن السمات المميزة الضمحلال نظم الحكم الملكية الوراثية . ومن الجلى أن مثل هذه الدراسات والخميرات المتراكمية موليس نقط الماديء الاسلامية _ لابد أن تكون قد أثرت على تفكيره وعلى الطريقة التي عالـــج بها الأحداث التاريخية .

والواقع اننا نتفق من ناحية مع نقد جب المحاولات السابقة لتحديث آراء ابن خلدون ، ذلك انه كان اولا وقبل كل شيء مفكرا مسلما لا يتعارض أى من مفاهيمه مع مقائد الاسلام التقليدية . ومن ناحية اخرى نختلف مع جب حول عدد من القضايا الاساسية يتعلق أهمها بمنسمج ابن خلدون ، وموضوع البحث في نظريته السياسية واصالته الحقيقية . ولتأكيد صحة موقفنا ، سنعقد مقارنات كثيرة بين آرائه وبين آراء سابقيه حسول نفس موضوعات البحث .

لكن اتفاقنا أو اختلافنا مع الكتاب المعاصرين حسول ابن خلدون ، لا يمثل الدراسة المنهجية لنظريته السياسية التي نستهدفها هنا . ان مثل هذه الدراسة تتطلب البحث في عناصر معينة يعكن جعلها أكثر وضوحا اذا تناولنا بايجاز النقاط التالية الوثيقة المسلة بالوضوع .

كان الحدث الهام الذى واجه ابن خلدون باعتباره عالما اسلاميا هـو الفتنة الكبرى (٢٥٧ م) ــ اول حرب اهلية في الاسلام ــ والتى اعـــاد تفسيرها وكشف دوافعها بطريقة جديدة . ان ما يجب الا ننساه في هــذا

الصدد هو أنه في حين كان المفرب هو المجال الفني لشناهداته ، فأن مشله السياسية والدينية كانت توجد في مكان آخر في الجزيرة العربية خلال فترة الخلافة المبكرة في المدينة في ظل حكم الاربعة الاول « الخلفاء الرأشدين » . نضيف الى ذلك أن الإنهيار العنيف لهذا النمط المبكر للخلافة بعد الغتنسة كان وما يزال من اكثر الموضوعات اثارة للخلاف في التاريخ الســــياسي الإسلامي . وكما لاحظ بحق أحد الكتاب الماصرين فأن « أقامة الحسكم الديني الاسلامي كانت تتطلب أن يقرر كل عضو وأن يتصرف وفق وجهة نظره فيما بتعلق بالفتنة » (٥٤) ، وفي هذا السياق فاننا نرى أن تقسيديم ان خلدون لمفهومه المبتكر عن العصبية واستخدامه لاعادة تفسير أحداث الفتنه الكبرى تم بي الواقع بأسلوب جديد مميز يشهد له بالأصالة . وهكدا فان واحدا من الأفكار الجديدة التي سنحاول كشفها فيما يتعلق بالعصبية لتمثل في أنه في حين أن كثيرًا من المؤلفين المحدثين حللوا وعلقوا على مفهومها كما طوره ابن خلدون ، فإن إما منهم لم يشر إلى وأحد من أكثر الاسسباب حسما وراء استخدام هذا الفهوم الجديد . ذلك أن سمة أساسية لنظرته السياسية تنمثل في انه صاغ مفهوم العصبية كأحد الوسائل التي اعتمــــــ عليها في تقديم اول تفسير عقلاني لأسباب الفتنة . بالإضافة الى ذلك ، حاول تفسير اسباب تحول السلطة السياسية ، اولا الى ايدى جماعة قوية في المحتمع ــ الأمو بين ــ نم الى أيدى الحكام المطلقين . وكان هذا ممكنا يفضل الأسلوبين اللدين استخدمهما وهما المنهج الجديد للتعليل الدي استخدمه في علمه المستحدث عن العمران البشري أي الاجتماع الانساني ، والمفهوم لجديد عن العصبية . وستبرهن دراسة وسائل واهدآف النظرية السياسية لابن خلدون على سلامة هذه الفروض (٥٥) .

ان تسلسل الحجج التي استخدمها في القدمة يقدم بوضوح برهانا اوليا على صحة مناقشتنا فيمد ان ميز ابن خلدون بين الأساوبين المختلفين للمعيشة اللذين شاهدهما المبداوة والحضارة ، شرع في وصف تأثير كل اسلوب منهما على نشاطات وطباع ومعتقدات الناس ، ولتفسير انتقال السلطة بشكل دائم بين هذين النوعين من الجسماعات البشرية ، لجأ

Erling Ladewig Petersen, Ali ond Muawiya in Early
Arabic Tradition, Copenhagen 1964, p. 184.

اهم، لم يتمرض اى مصدر من المصادر السابقة اللي هذا الوضوع ؛ باستثناء اشارة عنهم أن يتمرض اى مصدر من المصادر التاليين . عابرة قد يكون لهاملانة مسلحية بها تقول وذلك في المسعوري التاليين . H.A.R. Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in : Studies ..., p. 178; also F. Gabrieli's article on asabiyha, in : Encyclopedia of Islam, p. 681.

الى المهوم الجاهلى للمصبية _ الذى ادانه الاسلام _ واستخدمه بعد أن فسره ونقحه حتى يصير مقبولا لدى المسلمين وبذلك استطاع اسستعماله كاداة في مناقشاته ، ثم ارسي ابن خلدون اساسا راسخا من البيانات الدقيقة ولجأ الى الوصف والمقارنة لتطبيق نتائج ابحاثه على وحدات سياسسية كالدول والامارات وهي وحدات اكبر بكثير من تلك التي شاهدها من قبل .

هذا ويرجع اليه الفضل في كتنف العلاقات الوثيقة والتفاعل المتبادل بين العوامل الاقتصادية والسلطة السياسية وغيرها من القوى الاخسرى التي تودى مجتمعة الى نشوء وانهيار النظم الملكية . كذلك اسستخدم ابن خلدون اسسلوبا في الكتابة والبحث يعد متطورا بالنسبة للقرن الرابع عشر الدى عاش فيه اذ اختبر الفروض التي استقراها بتطبيقها على كثير من الابثلة الاخرى المستقاة من تاريخ المفرب والتاريخ الاسلامي بصفة عامة حتى يتأكد من صحتها . عندئذ فقط اطمأن ابن خلدون الى قدرته على عرض موقفه الجديد المعيز ازاء الفتنة الكبرى وتدعيم الحجيج الزمنية التي ساقها أعادت تفسيره المقلالي لهذه الفتنة . وبهذا الاسلوب إيضا اصبح قادرا على اعتحلات تفسير اول انتقال رئيسي للسلطة الاسلامية الى يد « العصبية » ، ثم الملق : لا للعاقب الن نظام الحكم الملقات ، وذلك على اسس عقلية جديدة ، حلت محل اسلوب البرهنسة القديم الدى كان يقتصر في تفسيراته على استخدام الاسائيد الدينية .

هناك نقطة اخرى هامة افتقرت البها كل الكتابات السابقة حول القدمة وتنمثل في عدم تفسير الطريقة التي لجا البها ابن خلدون والسبب الذى دفعه الى تجنب الاشارة المباشرة الى المبدأ الاسلامي الخاص بالنسورى ، وقد تجاهل كل الكتاب بما فيهم العلماء العرب مثل الدكتور طه حسين هذه القضية أذ أنه أسار بابجاز (٥) في رسالته للدكتوراه الى موقف ابن خلدون دون أن يشرح سبب مسائدته للتحول الى الحكم الورائي ، والامر الذى لم يتم توضيحه حتى الآن هو السبب في موقف ابن خلدون هـفا ، لانـه اذا كانت المصبية – كما اكد مرارا وتكرارا – تقود بطبيتها الى النمط الملكي كانت المصبية – كما اكد مرارا وتكرارا – تقود بطبيتها الى النمط الملكي الورائي من الحكم ، فان اى تأييد من جانبه للشورىبالشكل الذى كانت تمارس به ايام الخلافة الرشيدة سيجعله يتناقض مع نفسه ، كان هذا هو الدافع به ايام الخلافة الرشيدة سيجعله يتناقض مع نفسه ، كان هذا هو الدافع

[«]Ibn Khaldoun admet sincèrement la transmission
héréditaire et croit qu'on doit qu'on doit toujours l'admettre
pourvu que l'on soit assuré que le souverain s'en sert pour l'intérêt
public», Taha Hussein, La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldun, op.
cit., p. 175.

اذن وراء محاولته الرئيسية الثانية لاعادة تغسير الفاهيم والاحداث الاسلامية على ضوء التطورات التاريخية حيث حاول تقديم مفهوم جديد للشوري يتفق مع فكرته وآرائه التي سيسبق أن ادلي بها عن المصبية والسلطة . والجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يعبسر عن رايه صراحة في هذا الشأن الا مرة واحدة فقط في القدمة حين أدعى بأن هسؤلاء الذين هذا الشان الا مرة واحدة فقط في القدمة حين أدعى بأن هسؤلاء الذين المست لديهم عصبية ولا سلطان لا يستطيعون أن يعارسوا الشوري (٥٧) .

باختصار ، تكمن المناصر الاساسية للنظرية السياسية لابن خلدون في تفسيم ، المقلاني لتطورات الخيلافة الاسلامية ، ومن أهم ما تناولته تلك النظلم بة :

التغيرات الجذرية التي طرات على دور الشريعة بصغتها السلطة العليا في الدولة ، الفتنة الكبرى ، انتقال السلطة السياسسية أولا الي ابدى عصبية معينة ثم الى نعط الحكم المطلق المستبد ، واخسيرا التغيرات التي طرات على الأسس التي تستند اليها السلطة السياسية ، وبالأخسافة الى تفسيره المقلاني لهذه الظواهر ، تضمنت نظريته السياسية إنفسا بعض الآراء المدنوية الآخرى التي لا يزال بعضها يتمتع بالجدة والطرافة وخاصة دراسته لظاهرة الملك ، ولوضع اسهامه في اطاره الصحيح نستدرك بالقول بأنه وان لم يكن أول من عالج ظاهرة الملك ، فان الخلفية الاقتصادية والاجتماعية لهذه الظاهرة (ولفيرها من الظواهر) التي كان يحرص دائما على أن يدخلها في اعتباره ، هي التي اعطت لدراسته وفروضه طابعهسا الأصيل المعيسة .

ان اهتمامنا الرئيسي في كتابنا هذا سينصب على تقديم دراسسة منهجية للنظرية السياسية لابن خلدون . لكن حيث ان الكتبير قد كتب عن منهجه وآرائه السياسية ، فاننا سنكرس جانبا من اهتمامنا لتحليسل تلك اكتبابات التي اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا على الرغم من ان بعضها يمثل في راينا أما جانبا من الحقيقة أو تعميما جارفا لا يمكن أن يصعد في مواجهة أي اختبار جاد . وسنقدم خلال دراستنا أدلة كافية لنبرهن على أن بان خلدون لم يكن ينظر كيفما أنفق وأنما كان يقعمل ذلك عن وعي . فهو كماكم سياسي ، كان ملتزما بقضية محددة يسترشد بوسائله المهديدة التي انتهى اليهسا السياسية في البرهنة على صحة الاراء والمفاهسيم التي انتهى اليهسا السيارة إق

⁽٥٧) المقدمة : من ٧٤ه MR. I, p. 59 - كذلك اظر فيما بلى الفصل الرابع : المحت النالث .

لقد كان هدف ابن خلدون _ في راينا _ هو اثبات أن المجتمعية ، وسن الغوضي - ومن الأفعاس في مساوىء الرفاعية الزئدة . ومن سوء استخدام السلطة عن طريق اتخاذ الشريعة الاسلامية كسلطة عليا في النظام السياسي . كان هذا هو مثله الاعلى الذي نجسد في الخلافة الرشيعة كنظام يكفل السعادة للبشر في الدنيا والآخرة على حد سواء .

فيما يتعلق بالموضوعية ، يمكن القول باطمئنان أن أبن خلدون تجاوز كل سابقيه . فبدلا من أن يحذو حذو البعض منهم في تقديم أعذار دينية أو قانونية لتفسير الانهيار التدريجي لنظامه المثالي ، حلل الموقف كما هــو على علاته ، شارحا وجهة نظره الخاصة حول الأسباب الدنيوية للانهيار . وعندما تورط هو نفسه في التماس الأعذار لحدوث أول تحول للسمسلطة من الخلافة الى الملك على يد معاوية - فانه كان حريصا على وضع قيدود وحدود جملت من الصعب اساءة استخدام تفسيره العقلي . لهذا نمبل الى اعتبار هذه القيود والحدود كنوع من الفرامل التي وضعها ابن خلدون على اتجاه بعض مفكري السنة الى وضع تنازلات نظرية تستجيب لسسوء الاوضاع في العالم الاسلامي . واذا أضفنا الى هذا الانجاز تصديه لمحاولات التوفيق بأي نمن بين لمك الاوضاع وبين التعاليم السامية للشربعة وكذلك اصراره في كافة مراحل نظريته وتفسيراته على ضرورة مراعاة الدين والقيم الأخلاقية وضوابط الحسكم الصالح ، فإن النتيجة المنطقية التي سنصل البها هي أن ذلك كله لا يمكن اعتباره فقط مساهمة كبرى من جانبــه النظرية في ضوء التغيرات التاريخية الكبرى التي طرات على العالـــم الاسلامي وانتشار نظم الملك الزمنيية .

هذا من الناحية اللدينية ، اما على صعيد الحياة الدنيسوية فان ابن خلدون اجاز الاخذ بنظام الملك اذا كان قائما على قواعد قانونية عقلية مفضلا هذا السكل هذا السكل هذا السكل على المكية المطلقة المستبدة التي تسيء معاملة الناس وتودى الى الغوضي ودمار كل السلطات . واذا كان مثلة الأعلى للحسكم حيث تكون الشريعة هى السلطة الطيا _ قد الاشي ، فان النعط التالى بسنم تفضيله هو النظام المسياسي الذي تختلط فيه الخلافة بالملك . لكن اذا لدهور هذا النعط التاتي أيضا نتيجة لاضمحلال الخلافة وضمح المجسال للفلافة وضمح على ان الملك القائم على ان المستمرا والمحافظة على العقلية هو وحسده الذي بسستطيع الاسستمرار والمحافظة على العمران البشرى اي المجتمع بسستطيع الاسستمرار والمحافظة على العمران البشرى اي المجتمع

الانسباني ، لهذا نرى أن الصلة التي تربط بين تفسميره المقللي لتطورات الخلافة الاسلامية وبين دراسته الشاملة لظاهرة الملك ، تتمثل في اخلاصه لقضية المجتمع الانساني في مواجهة الدمار الذي قلد ينجم عن الفوضي أو خروج الترف عن الحد أو الحكم المطلق ، كما تتمثل في دفاعه عن سيادة القيم وحكم القانون .

تنفسم دراستنا الراهنة الى ستة فصول . بعد هده القدمة العامة الني خصصنا لها الفصل الاول ، سيعالج الفصيلان الثاني والثالث الرسيلتين اللتين استخدمهما ابن خلدون في بناء نظريته السياسية ، في حين سيدرس الفصلان الرابع والخامس الإهداف التي توخاها من وضع طبوته .

لتفصيل ما أوجزنا نقول أن الفصل الثاني سيبحث المنهج المبتكر المنهج المبتكر وضعه لشرح علمه الجديد الذي اسماه علم العمران . وستكون عده مهمة صعبة ولا شبك ليس نقط بسبب التباين الشسديد في الآواء التي عبر عنها كتاب بارزون حول الموضوع ، وإنما أيضا لشرورة توخي العمل في معالجة منهج يعترف هؤلاء الكتباب بصفة عامة أنه متطور بالقبارنة في الاعتبار نقد جب للكتابات السابقة ، والدى ركز فيه على المخلفية الإسلامية التنظرية السياسية لابن خلدون ، فائنا سنقتبس من المخلفة التي المدلانية التنظرية السياسية لابن خلدون ، فائنا سنقتبس من من الاحتجاد التي لها دلاتها لتنست أن مثل هذا التقد لا يعثل الا جانبا على من الاحتجاد في العبدان المنابع على المقدمة كلل ، بالتالى ، سيتمين علينا شرح وجهة نظرنا بأن منهجه للجابديد والركب الذي اعتجاد عليه في وضع نظريته وفي تأصيل علم العمران العجاد العلمية .

اما الغصل الثالث فسنكرسه لبحث مفهوم ابن خلدون للعصبية بادئين بمناقشة موجزة لمناها واتماطها ، وسنتابع تسلسل مناقشته لفصمان استيماب افضل لمفهومه عن هذه الظاهرة والطريقة التى عالج بها العصبية كنوة فعالة في المجتمع ، ومن الجلى ان تلك المتابعة ستسهل كثمة التفاعل الديناميكي المتبلدل بين العصبية وكل من العموان البدوى والمسمران الحضرى ، بعد ذلك سنقوم بمحاولة لتحليل بعض السمات الهامة المرتبطة بالمعصبة ذاتها والتى تظهر في أسلوبي الحياة المشار اليهما ، وسنناقش بالمعصبة ذاتها والتى تقوم به في عدة محالات كقوة سياسية واجتماعية وكذلك كقيمة اخلاقية ، تمهيدا التقييم تأثيرها على مسار تفسيرة المقلاني ، وكذلك كقيمة اخلاقية ، تمهيدا لتقييم تأثيرها على مسار تفسيرة المقلاني ، غمالح في المصل الرابع بشكل مطول التقسير المقلاني الذي قدمه ابن

خلدون لتطورات الخلافة الاسلامية . ولهذا الفصل اهمية خاصة لانسا سنعرض فيه اسس جانب جوهرى من نظريته السياسية لم يتم بحشه حتى الآن ، وهناك عامل آخر وتيق الصلة بالموضوع يزيد من أهميسته ، وهو أن هذا الجزء الذي نتحدث عنه من نظريته السياسية اما أنه اسيء فهمه بتصنيفه دون تمييز مع نظريات سابقيه الذين حاولوا التوفيسيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين التغيرات السياسية في العالم الاسلامية منا كما سبقت الاشارة او تم تجاهله كلية كما قمل كتاب آخرسوون في آخر لدراستهم الآراء السياسية لإبن خلدون . وسيضيف هذا ولا شك بصدا آخر لدراستنا يتمثل في بحث الخلافات الاساسية _ في المناهج والاهداف _ بين ابن خلدون وسابقيه ، وبهذا نبرهن على صحة أحد الفروض المحورية حول الاصالة الحقيقية للوسائل التي ابتكرها والغابات التي توخاهسا من نظريته السياسية . ولهذا نقول أنه علاوة على دراستنا لجوهر النظرية من نظريته السياسية . ولهذا نقول أنه علاوة على دراستنا لجوهر النظرية منا نظريته السياسية . ولهذا نقول أنه علاوة على دراستنا لجوهر النظرية الكاسل .

تبدأ دراستنا في هذا الفصل بعقده تعرض الخلفية والعناصر والمصطلحات الاساسية الخاصة بالفكر السياسي الاسلامي ... ثم نحدد عناصر النظرية لترى كيف أن ابن خلدون قدم لاول مرة على ضحوا الحقائق التاريخية واستفادة من خبرته وخلفيته الاسلامية .. تفسيرا الحقائق التاريخية واستفادة من خبرته وخلفيته الاسلامية ... تفسير احداث الفتنة وكيف تخلت عنها النظم الاوتوقراطية فيما بعد ' تفسير احداث الفتنة الكبرى وانتقال موقع السلطة السياسيية من الخليف النيري الى المصبية ، تفسير أسباب انهيار الخلافة اللى تضمن الى جانب اشياء المصبية ، تفسير أسباب انهيار الخلافة اللى تضمن الى جانب اشياء المسبية الى حكام مطلقين ، تفسير أسباب تفير أسس السلطة السياسية من المسبية الى حكام مطلقين ، تفسير أسباب تفير أسس السلطة السياسية فاصبحت تستند الى قوة قعمة صريحة في المصدور اللاحقة . وتسهيلا لهمة الباحث أو القارىء سنزود كل بند من بنود مناقشتنا بخاتمة نوجن فيه خلاصة ما توصلنا اليه من قروض .

في الفصل الخامس سندرس الاهداف الدنيوية للنظرية السياسية لابن خلدون التى عالجها في دراسته لظاهرة الملك موضحين كيف ان آراءه في هذا المجال سلسديدة واصيلة وان بعضها لا يسزال صحيحا حتى اليوم . من اهم تلك الآراء تمييسزه بين خصائص الملك الحقيقي والملك الناقص له اللذين سلسلطلق عليهما السلادة الكاملة والسلسيادة الكاملة والسلسيادة الناقصة ـ ثم تعبيزه بين سمات السلطة العليا والسلطة السياسية داخـل نفس الدولة . هذا وسنحلل آراءه حول وظائف الملك وخاصة في ارتباطيا ببحوثه الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها اضافة بارزة الى العلوم الاسلامية . وسنختم هذا الفصل بتقييم آراء ابن خلدون حول ما نسميه بموكز الولاء ، والقيود التي اقترح ضرورة فرضها على مجـال سلطة الملك واســــلوب ممارستها ، وهي قيود ثبت تهــكه بضرورة التزام الحاكم بالقــــيم السامية وحكم القانون ،

وأخيرا ، نتناول في الفصل السادس اهم النتائج التى توصلنا البها من دراستنا للنظرية السياسية لابن خلدون والتى قمنا بصياغتها في خمسة فروض عامة تسهيلا للمناقشة وافساحا للمجال امام مزيد من الاختبار .

لكن يسارم التنبيه الى ان دراستنا باكملها والفروض الهامة التي استخلصناها ، عالجت نظريته من واقع كتاباته واخذا في الاعتبار بالخلفية المختلفية التي الرت على تمكيره . بعمني النا حرصنا على تجنب مزالق التحديث التي حدر منها البروفيسور جب والتي نتفق مصه تصاها حولها . لهذا استبعدنا السلوب تحليل نظريته من منظور قريب عن خلفيته لا لاسلامية وعن فكره ، وراينا عدم اقحام الخلاف المتير للجدل حول الفجوة الني تفصل بين الحقائق والقيم وموقف الفلسفات الحديثة والماصرة وخاصة الوضعية والوضعية المنطقية _ من همذا الحديثة والماصرة _ بجدية الي هذا الموضوع ونحذر من مفية الثائر بأسلوب التفكير الجامد الذي لا يزال يتصلك بالفصل التام بين النظريات التي تقوم على التجريب وتلك المسلمدة من القيم . حتى مصمكر الفكر الليبرالي نفسه الذي كان يصر على المسلمة من القيم . حتى مصمكر الفكر الليبرالي نفسه الذي كان يصر على عد الاسلوب بدب فيه الانقسام وأخلت أعداد متزايدة من مفكريه يتخلون عن هذه النظرة الفيقة ويرون فيها تمييزا مصطنعا بين وسائل المرفة عن والمفكرين تجردا وموضوعية _ تناثر بطبيمتها بقيم صانعيها . (٨٥)

١٥٨١ أنظر مؤلفنا : مناهج البحث في السياسة ؛ بقسداد ١٩٧٨ ، عن ٣٢٨ ، انظر كذلك طوقان الدراسات والمؤلفات حول ذلك الجدل في :

Charles Taylor, «Neutrality in Political Science», in:
Peter Laslett, W.G. Runciman, eds., Politics, Philosophy and
Society, Oxford 1967, pp. 25-28; H.R. Creaves, The Foundations
of Political Theory, Second ed., London 1966. (first published
1958), pp. 33 ff., 125 ff.; W.D. Hudson, ed., The Is — Ought
question, New York 1969, especially John Searle's article: «How
to derive Ought from Is», pp. 120-184.

وانطلاقا من مفهومنا هذا ومن الفروض العامة التي تضمنها الفصل السادس : البتنا ما سبق أن ذهبنا الميه من أن جهود ابن خلدون في التنظير بصفته عالم سياسة لم تكن جهودا عشوائية وانما كانت تخدم أهداقا محددة وتستلهم فيعا أصيلة .

وما من شك ان جهوده قد اثمرت ، وأنه نجح من خـلال نظريت. في اكتشاف الإبعاد الاقتصادية والاجتماعية للواقع السياسي التي كانت خافية على سابقيه . ومن ثم تمكن من استخدام منهج مبتكر في شرح ظروف وضوابط نظام الحكم الامثل سواء كان دينيا او زمنيا .

roted by Fred M. Frohock, «Notes on the Concept of العلم الإنسانية لا كالسمان بعدار العلم المواقع و الخطاط الم المواقع المواق

الفصية الشاني المهج الجديد لابن خلدون

المحث الاول

ملاحظسات أوليسة

بمتبر منهج ابن خلدون (1) ظاهرة جديرة بالاهتمام بين المناهج الملمة. لكبار المفكرين الذبن عرفتهم البشرية ابتداء من ارسطو حتى هيجيل . ولا خلو دراسة المنهج الخلدوني من الصعوبة فعن ناحية تناول كثير من العلماء المحدثين منذ بداية القرن التاسع عشر فسكره ومنهجه بالبحث والتحليل وتوصلوا الى آراء ونتائج متناقضة . ومن ناحية الحسرى فان أبن خلدون نفسه كان تحت تأثيرات متبائلة بسبب دراساته المبكرة (٢) في صباه والتي حممت بين الملوم الدينية والرياضيات والفلسفة والمنطق علاوة على الخبرد الواسعة التي اكتسبها في الجن المتعددة التي مارسها والسدول الكثيرة التي عاش بها . ونستطيع أن نلمس باستعراض سريع لآراء العلماء في أبن خلدون ، الاختلافات الجدرية في النتائج التي توصلوا اليها ، فعالم الاجتماع الامريكي الاستاذ بيتيريم سوروكين يري أنه مفكر مثالي ، وزميله الدكتور هاري بارتر يضعه مع الفكرين الذين يسلمون بدور المتناقضات في العلاقات الاحتماعية ، وبلقت الاستاذ جاستون يوتول عالم الاجتماع الفرنسي النظر الى اسلوب المالحة المادية الذي لحاً السه ابن خلدون الذي يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب ، وأسرى المستشرق الإيطالي الاستناذ فرانسسكو حام بيلي أن اعتراف أبر خلدون بالقيم الروحية والاحتماعية للدين بصحح الجانب المادي في نظريته عن العصبية ، اما الثورخ البريطاني الاستاذ ارنولد وينبى وعالم الاجتماع الالماني الاستاذ ناتانيل شميت فيثنيان عليه لاسلوبه الجديد في كتابة التاريخ والدراسات الاجتماعية . وقد تناول بعض العلماء العرب نفس الوضوع بالتعليق نذكر منهم على سبيل المشال الدكتور عبد

 ⁽۱) سبق أن نشرنا جزءا من هذا الفصل في مجلة مصر الماصرة ؛ القاهرة ؛ المدد ١٩٠٠ ، الربل ١٩٧٠ ،

١٢١ محمد بن تاويت الطنحى « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ٤ القاهرة ...

الواحد وافي الذي يرى في ابن خلدون عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتي فضل عاملي الشك والوضوعية على منهجه .

وقبل تحليل منهج ابن خلدون نتعرض بايجاز للمحاولات السابقة وللدراسات التي تناولت القدمة من زوايا متعددة : سياسية وتاريخيـة واحتماعية وفلسفية ومنطقية ، ويمكن تمييز اربعة اتجاهات رئيسية في هذا الشان ظهر أولها في الكتابات المبكرة لكل من الدكتورين كامل عياد واروس روزنتال ، وبعيب هذه المحاولة انها غالت في تقدير الحانب العلماني في منهجه . فكامل عياد مثلا كان يرى أن مو قف ابن خلدون من اتكار ضرورة النبوة كثير ط لقيام العمر أن البشرى « موجه ضد الفقهاء المسلمين الذبن بقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة » (٣) ويصف موقف من الدين شكل عام بأن يراه « محرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا احتماعيا ونفسيا هاما على مسار التاريخ » . بل بذهب ابعد من ذلك في قوله أن ابن خلدون كان تحاول « اخضاع الدين لنظرياته العلمية (٤) » ، وبالمثل نحد موقف اروين روزنتال الذي اعتبر رأى ابن خلدون الذي يقول فيه بامكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوي « كدليل على فكره المستقل المتحرر من أي قبد دشي » (٥) .

اما الاتجاه الثاني والذي يمثله المستشرق الامريكي الاستاذ هاميلتون حب فقد حاول التقليل من جدة وأصالة المنهج الخلدوني . ورغم أنه كان على حق في تسان أن نظريته السياسية تحد حيدورها الممنقة في تعاليم الاسلام الآانه اخطأ في افتراضه بأن « المسادىء التي بني عليها ابن خلدون دراساته هي نفس مباديء سابقيه من فقهاء السنة والفلاسفة الاجتماعيين». واثباتا لافتراضه اقتبس حب بعض فقرات من كتابات ابن تيمية حول ضرورة الاجتماع الانساني وعلق عليها بقوله أن أبن خلدون لم يفعل أكثر من أعادة ترديد تلك الآراء باسهاب ويقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال نظريته في المصية . ثم ادعى جب أن الوجة التشاؤمية في كتاباته _ والتي كثير أما شم البها بعض الكتاب « ذات أساس اخلاقي وديني وليس احتماعيا » (١)

Ibid., pp. 51 - 53, 173.

(T)

Kamil Avvad Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, op. cit., p. 114,

^(£) Erwin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. EinBeitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, op. cit., p. 12.

H.A.R. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory». in : Studies on the Civilization of Islam, op. cit., pp. 167, 169, 173, 174.

ومن ابرز ممثلى الاتجاه الثالث الدكتور محسن مهدى الذي اعتقد خطأ ان ابن خلدون سار على نهج القسدماء ــ اى الاغريق ــ وتابعيهم من فلاسغة الاسلام وخاصة ابن رشد ، كما راى فيه المفكر الوحيد الذى «حاول وضع علم للمجتمع في اطار الفلسفة التقليدية وعلى اساسمبادتها» وينجلى الفطأ الكبير الذى وقع فيه بعد ذلك في قوله أن ابن خلدون لم يفكر ــ اثناء وصفه للعلم المجدد ــ في « ادخال تغيرات كبيرة على المبادىء الوضوعة للبحث العلمى او يعترض على شرعية الهابير التى وضعتها فلسغة السياسة، بل على المكسى وجد أنه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادىء والمعابير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد » (٧) .

وظهر الاتجاه الرابع في الكتابات الجديدة للدكتورين اروين روزنتال وعلى الوردى وهو اتجاه يشل خطوة الى الامام نحو فهم افضل لمنهج ابن خلدون خلدون روالوب تفكر هم افضل لمنهج ابن بأنه لا يمكن وضعه بسهولة في الاطار المحروف للمصدور الوسطى . (٨) . كما انه من الصعوبة بمكان اعتباره بشكل حاسم كعفكر مثالى او مفكر مادى . وفي بحث آخر يعزو الدكتور روزنشال موقف ابن خلدون من المؤسسات وألجماعات وغيرها الى اساوبه التجريبي من ناحية والى غيرته على الاسلام من ناحية الحرى هو النموذج الاسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الامثل للخير الاسمى المدى يقدم الاجباة الكاملة لبحثه التجريبي في توانين ومجال علم الاجتماع الانساني » . ومع أنه يلاحظ أن الشريعة الاسلامية هي المهار الذي ارجم اليه تنائج دراساته فان روزنتال كان على حسق في هي المهار الذي معمواولة اعتبار آرائه ممثلة لاتجاه واحد يشمل مقلمته من

Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in: Bulletin of the John Rylands Library, op. cit., pp. 307, 319, 320.

Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., pp. 8, 286.

[:] انظر كدلك دنامه عن تلك الاراء مقالتيه المجديدتين بكتاب A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, vol. II, Wiesbaden 1966, pp. 888, 961.

وعلى كل ؛ لم نقدم هاتين القالنين ردودا متنمة الحاسم اللدى وجهه البه زميله البراتي الدكتور على الوردى - انظر فيها على براستنا لمكتجاه الوابع -Erwin Rosenthal, «Ibn Khaldun : A North African (A)

Mullin (Thinkows of the Fourtheasth Continues in - Brilletin

البداية إلى النهاية ، وبسبب اسلوبه العلمى المبتكر وثروة الافكار السياسية التحقيقات المن خلفها المن خلفها المنتخب المن خلفها المنتخب ا

هذه باختصار هي الاتجاهات الاربعة الرئيسية التي ناقشت فكر ومنهج ابن خلدون ، وسيتضع من بحثنا كيف أن الاتجاهات الثلاثة الاولى قدمت غير ات مبتسرة مستضع من بحثنا كيف أن الاتجاهات الثلاثة الاولى قدمت فكرة شاملة عن هذا النبعج ، أما الاتجاه الرابع فنرى انه اقربها ألى التحليل البسليم وأن كنا نختلف معهد حور مغزى كلمة المادة في القدمة ، ورغالم المتحالة الحكم بشكل جامد على منهجه بأنه مادى فائنا نختلف مع الدكتور وردى حول موقفه من مغزى كلمة المادة الدافترين له أنفس المسطلح (١١) لهذا المصطلح بتفق مع مفاهيسم الفلاسفة الماصرين له أنفس المسطلح (١١) المتحال بغض المصلحة المعبقة لم يقيد في المتحال بعض الامتحال المتحال والكسب وتراكم والكسب وتراكم المتحال المتحال المتحال والكسب وتراكم والكسب وتراكم المتحال المتحال المتحال المتحال والكسب وتراكم

Erwin Rosenthal, «Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa». (A)
in: Al-Radalus, op. cit. pp. 75, 76 footnote 2; also his article
in: «The Listener, London, April 17, 1958; also his book:
Political Thought in Medieval Islam, op. cit., pp. 84-109.

۱۱، على الوردى ، منطق ابن خلدرن ، القاهرة ۱۹۹۳ ، مسفحات ۳ ، ۶ ، ۸۶ .
 ۱۵ ، ۳۲ ، ۳۶ رما بعدها ۲۰۸ .

١١٠٠ الرجع السابق ، صعحات ١٩٠ أرما بعها -

المال (١٣) وكلها موضوعات لم تكن معروفة ليس فقط لماصريه واتما لسم تكن معروفة أيضا لمن جاءوا بعده حتى في أوروب الى أن كتب آدم سميت كتابه المشهور « ثورة الاسم » في عام ١٧٧٦ أي بعد كتابة المقدمة بحسوالي أربعة قرون ، ولها المؤاد في البيعب أن نبيام بأن مفهومه وطويقة استعماله للنظ المادة بماثل للك المادة وماثل للك المدن عاصروه وهو ما سنشرحه شيء من التفسيل فيها هدا ...

1911 خصص ابن خلدون فصولا بأكملها ليشرح بالتفصيل التأثير المبادل بين العوامل الإختماعية ، وعلى سبيل الثال فقد خصص سنة فصول في الباب الثالث من المنحدة لشرح اسباب فقة وكثرة العجباء المكون بدخل السلطان في التجارة ، المنحدة لشرح اسباب فقة فصول الحرك من الباب الرابع لمائشة مشاكل الرفاهية واسهاد المدور تأمل العماد في الاسماد واختماس بعضها بيضفى السنائع دون بعض ، وخصص المفسل الخامس كله لمداسة وجوه المماش من الكسب والمسائع والملاحة والجوارة ومواضيع الحرى مثل العمل الإنساني ، وإذري من الأكلاع على المتراكبة والموادة والجوارة ومواضيع الحرى مثل العمل الإنساني ، وإذري من الأكلاع على المتراكبة والحوادة ومواضيع الحرى مثل العمل الانساني الرح للمورد الشرح .

René Maunier, Les idées éconmiques d'un penseur

Arabe du 14ème siècle», in : Revue d'Histoire Economique et Sociale 1913; G.H. Bousquet, Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Muqaddima, 1375 - 1379, Paris 1965;

محمد حلمي حلمي ، « ابن خلدرن ابو الاقتصاد » ، في : اعمال مهرجــان ابن خلدرن متنورات المركز القومي للبحرث الاجتماعية والمجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات ٢٠٠ ـ ١٧٧ ،

المحث الثاني

الظواهر الاجتماعية كحقل جديد للبحث العلمي

نستعرض هنا مدى اهتمام ابن خسلدون بالظواهر الاجتماعية وذلك كخلفية ضرورية لاستيماب الفروض التي انتهينا اليها من دراسة منهجه . لهذا الفرض سنناقش ثلاثة موضوعات هي :

اولا : وجهة نظر ابن خلدون نفسه حول الفرق بين منهجه وبين مناهج من سبقه من المفكرين .

ثانيا: الطريقة التي اتبعها في ترتيب حججه النظرية .

ثالثا : المداخل التي استخدمها في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية .

lek:

ان القول بأن ابن خلدون كان اول من أرسي اسس علم المعران البشرى (الدى اسماه اوجست كونت فيما بعد بعلم الاجتماع) لا يتناقض مع الحقيقة المعروفة من أن الفكر الاجتماعي قديم قدم الحضارة الانسانية نفسها ، فقبل أن يكتب ابن خلدون مقدمته بعشات أو حتى بالإف السسنين ، ظهرت في المحتمارات القديمة والوسيطة بعض افكار غير منهجية وكذلك تعميمات ذات طبيعة اجتماعية (١٣) ونظرا لانه كان مدركا لمدى ما أنجره في هذا الحقسل الجديد والإفكار والنظريات التي استخلصها من دراساته ومشاهداته ذكر صراحة أن معالمته للظواهر المرتبطة بالإجماع الانساني تختلف عن الساوب المالحة الدي اتبعه الفكرون السابقون ، وعما جاءت به علوم الاقدمين .

لقد اعطى ابن خلدون بعض الامثلة ليشرح كيف أن الاقتصار على تجميع المعلومات المنقولة غير كاف ، وأن الباحث قد يخطىء ويضل الطريق اذا اكتفى بتقليد التروخين السابقين أو اعتمد على المعلومات التاريخية فقط في تفسير الظواهر غير المترابطة ، وهو يعلل خطأ تلك الاسساليب بتفاضيها عن حقائق التطور والطبيعة المتفرة أبدا للاجتماع الانساني (١٤) ،

Pitirim Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 19.

MR. I, pp. 56 -- 58 : Tot 4 Tot 00 (11)

اثباتا لقولاته ، اكد ابن خلدون على ثلاثة اوجه للاختلاف بين اسباوبه والاساليب السابقة . فقد انتقد المؤرخ الاسلامي المسعودي وغيره من المؤرخين لانهم لم يتحروا اللاقة فيما ينقله الرواة ، ولمسلم تحققهم من صحصة ما يكتبون(۱۵) . الاختلاف الثاني هو أن كثيرا من مناهج سابقيه لم تكن تسمي تحليل أو تغسير الواقع الحي بقدر ما كانت تستهدف باللارجة الاولى الدعوة الى مبادىء دينية أو خلقية . والاختلاف الثالث المذي اشار اليه أولا بين أسلوبه وبين ما ذهب اليه الفلاسيفة القدامي من تخيل مشروعات كاملة للمدنية القاضلة كما يجب أن تكون (۱۹) .

بقى ان نقول ان الجدة او الاصالة التى ميزت منهجه كانت محصلة المسالة المتات بالدولات الاسلامية في المفرب والاندلس حيث اختلط بجماعات بشرية متباينة من حيث وضعها الاجتماعى والاقتصادى والثقافى مما ساعده على استخلاص فروض هامة تفسر تقاليد وطريقة مميشة تلك الجماعات . بعبارة اخرى ، فان الدراسة التجريبية اللواقع الحى الاجتماع الجماعات . بعبارة اخرى ، فان الدراسة التجريبية المهام المجال المقال . لقد كان جليا انه رسم لنفسه خطا واضحا في محاولته لفهم وتفسير طبيعة وخصائص ونمط تطور الاجتماع الانساني كما هو في الواقع فعلا وليس كما يجب ان يتون ، ولم يشلد عن هذا الخط حتى في دراسته للموافف المصيبة التي يتون ، ولم يشلد عن هذا الخط حتى في دراسته للموافف المصيبة التي سنتناولها بالتفصيل في الغصال الرابع ونخص منها بالذكر موقفه من الفاء الامويين لمسدا الشورى في اختيار الخلفاء ، ثم ما حدث في أواخر حسكم المياسيين من تعيين اكثر من « خليفة » في وقت واحد ، والتخلى عن شرط المؤسية .

ئانىسا:

يتضح من ملاحظة الطريقة التي اتبعها في ترتيب مناقشاته أن مدخله لدراسة الظراهر الاجتماعية كان مدخلا جديدا تهاما . فقي الفصل الاول من مقدمته عالج الانواع المتعددة للميران البشري بصفة عامة . في الفصل الثاني، تناول حياة القبائل والجماعات البدائية كنمط مبكر من أنصاط الاجتماع الانساني واسماها البدارة التي تسبق نمطا آخر اطلق عليه الحضارة . ثم خصص الفصل الثالث وهو اكبرها لعرض منهجه الجديد في دراسة النظم السياسية واسباب ونتائج الدورات التي تعر بها الحضارات في الفصل الرابع، عالج طبيمة وخصائص العمران العضري ال

MR. I, pp. 82 , 83 , 771 , audit (10)

MR. I, pp. 82, 83 ; 777 (777 00 1 13) (17)

الخامس، قدم صورة لوسائل الحصول على المعاش ، بينما استعرض دراسة العلم المختلفة في الفصل السادس، موضحا أنه قدم طرق الحصول على المعاش قبل دراسة العلم الانالي طبيعية وضرورية لحياة الجماعات في حين أن الاهتمام بالعلوم يأتي في المرتبة الثانية أي بعد الانتهاء من أشباع الضرورات الاهتمام بالعلوم يأتي في المرتبة الثانية أي بعد الانتهاء من أشباع الضرورات الاجتماعية تخضع في وجودها وتطورها لقواعد معينة وقوانين محددة (۱۸) لهذا كان منطقيا أن يتمكن في النهابة من فهم ظواهر الاجتماع الانسساني لهذا كان منطقيا أن يتمكن في النهابة من فهم ظواهر الاجتماع الانسساني

فالثبا :

تحتل الطرق التي ابتكرها ابن خلدون لمالجة الظواهر الاجتماعية مكان بارز: في المقدمة والجديد في هذا الشان هو انه استخدم بشكل متناسق ومتكامل عدة مداخل في دراسته للمعران البشرى نعر فها اليوم في مصطلحاتنا الماصرة بمداخل الجفرافيا السياسية ، والفيزياء ، والاحيساء ، والمدخل النغسى والمدخل الاجتماعي .

المدخل الأول مثلا يمكن أن نلاحظه في بعقه عن تأثير العوامل الجغرافية على الحياة الاجتماعية والسياسية كتأثير المناخ على الاظيم وعلى نشاطات وطباع سسكانه ، والاعتسارات الجغرافية المساعدة على ازدهار المعرافية المساعدة على ازدهار المعراف المعراف المعراف المعرف أن التناخ الملكة يكون بقدر قوتها ، فاذا انتشرت توى العصيبة في الأقاليم القاصية والمحدودية استنفلت قوتها وعددها بما يري العصب بأى متداد أو توسع جديد والا صار بلا حماية وعرضة الأطماع وغزوات الدول المجاورة ، وقد حاول اثبات رأيه عذا بالاستشهاد بحزصة الشوء التي يخبو بريقها كلما ابتملت عن المصدر أو بالدوائر ألتي ترتسم على سسطح الماء عند الفاء حجر به فتأخذ الدوائر في الاتساع حتى تتلائي في النهاية ، ونتبه مرة اخرى الى أن هذه التشبيهات وأن بدت مبسطة الانه يجب النظر أليها في اطار المستوى الذي كان سائدا في القرن الراسع

« والسبب في ذلك أن عصابة اللولة وقومها القائمين بهسا المهدين لها . لابد من توزيعهم حصصا على المعالك والثغور التي تصير اليهم ، ويستولون عليها لحمايتها من العساد ، وأمضاء احكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك . فاذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلابد من نفاد عددها . . . واللولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق . وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الفاية عجرت واقصرت عما وراءه ، شأن الاشعة والانوار اذا أنبعت من المراتز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقس علمه » (١٠) .

وبمكن اعتبار تشبيه ابن خلدون للدولة بالكائن الحي كمدخــل بمت بصلة الى علم الاحياء ، ورغم انه لم يعتبر تشبيهه هذا هو الهامل الحاسم في تحديد دورات التطــور التي اهتم بها فانه تعرض للنقد ككاتب متشائم على اساس أن الكائنات الحية هي بطبيعتها معرضة للفناء .

« الا أن الدولة في الفالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيسكون أربعين الذي هو أنتهاء النمو والنشوء الى غايته » (٢١) .

وتزخر مقدمة ابن خلدون بامثلة متعددة تعتمد على المدخل النفسي في تفسير اسباب السلوك الانساني . مثال ذلك ملاحظاته حول التقليد كمادة اجتماعية ، فقد فسر مبل الشمب الهزوم لتقليد المنتصر بأن التفس ترى الكمال دائما فيمن انتصر عليها واخضمها . وينتقد ابن خلدون ذلك بضيدة موضحا ان نظرة الإكبار او توهم الكمال في المنتصر خطا تدفيع اليه طبيمة الهزيمة وليس كمال المنتصر ، وقد يرجع السبب إيضا في رايه الى الظن النظمي الخطاع، بأن التقلب أو التفوق أنما يرجع الى عادات وسلوك المتغلب وليس المناسبة ، ومن ثم ، تسؤدى الله التعلاق والاوهام الى تبنى المهزومين لمادات واسلوب حياة من تفلب عليهم واخضمهم ،

والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها
 واتقادت أليه . . . فاذا غالطت بذلك وأتصل بها حصسسل

۸۲۱ (۲۱) القدمة ، ص ه. ۸ ، ۹۸۱ (۸۲۱ (۸۲۱ (۲۱۰) MR. I, pp. 343, 344 MR. II, pp. 291 ff.

اعتقادا ، فانتحلت جمسيع مذاهب الفالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداد ، أو لما تراه ، والله أعلسم ، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وأنما هو بمسا أنتحله من العوائد والمذاهب ... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ... بل وفي سائر أحسواله » (٢٢) .

رغم اهمية المداخل السابقة ، يظل المدخل الاجتماعي هو الأثير لدى ابن خلدون في تعليلاته للظواهر ، فهو لم بر مثلا أن المجتمع هو مجرد مجمع عرضي أو آلر بسيط من الأفراد ، وزما على المكس من ذلك فقد كان مفهومه أرها الما المكسن الله المنافق به مفكرون لاحقون من أن النسق الناجم عن اجتمىليا هؤلاء الافراد هو حقيقة لها خصائها الميزة (٣٣) ، من الامثلة المديدة على هذا المنش في التعليل ، فختار تعييزه بين المجتمعات وفقا لخصائصه الناجمة عن درجة تعاسكها أو ما أسماه هو درجة قوة المصبية ، فالمجتمع الذي تتعايش فيه قبائل وجماعات كثيرة أصعب في الانقياد والحكم من مجتمع تحديث أكبر بمن الناسق بين جماعاته ، أن الفرض الذي ينتهي بهد المديد من الملاحظات الحية أن وجود كثير من الجماعات والقبائل الهد جمل عنوانه : أن الاوطان الكثيرة القبائل والمصائب قل أن تستحكم لذلك جمل عنوانه : أن الاوطان الكثيرة القبائل والمصائب قل أن تستحكم لهيا وذكر ابن خلول أبي خلول بن خلو

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وأن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكتر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، ... وبعكس هذا أيضا الاوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها ، وبكون سلطانها وازعا لقلة الهرج والانتقاض » (٢٤) .

MR. I, pp. 299, 300 ، إناندة ، ص المناه الم

MR. I, pp. 332, 333 ((VA - (VI) o ()) ((())

يتضح مما سبق أن المداخل التي أتبعها ابن خلدون في عرض آرائه وبناء عيكل علمه الجديد تقدم أدلة أضافية على صحة راى البروفيســور سوروكين الذي استشهلنا به أعلاه والذي ذهب فيه الى القول بأنه من العسر اعتبار الممارف الاجتماعية قبل ابن خلدون تشكل علما منهجيا . لقد ظهر علم الاجتماع كملم في نظره : « في القرن الرابع عشر باصـــدار القدمة التاريخية (۱۳۷۷) لرجل الدولة والمفكر المربى الكبير ابن خلدون (۱۳۷۰ - ۱۳۰۱)) . وفي هذا العمل الضخم . . . ناقش باســلوب منهجى معظم المشاكل الرئيسية تقريبا لعلم الاجتماع الماصر في اطار المجتمعات المدونة والمتحمرة » (۴۵) .

P. Sorokin, Society, Culture and Personality, op. cit., (70)
p. 20; also Sorokin's : Social and Cultural Dynamics, New York 1937, Vol. II, p. 155, footnote 20.

المحث الثالث

منهج ابن خلدون وموقمه من منهج البحث الاسسلامي

ذكرنا في المحثين السابقين كيف اختلفت تقييمات المفكرين والدارسين المصامرين حول فكر واسلوب ابن خلدون ، كما اشرنا الى الملاقة بين اهتمامه بالظواهر الاجتماعية وبين منهجه المحديد . وحرصا على وضع ذلك المنهج في اطاره الصحيح ، لابد إيضا من فهم الملاقة التي تربطه بمنهج البحث الاسلامي بصفة عامة ذلك أن ابن خلدون لم ينطلق من فراغ وانما استفاد من الجهدود المخلاقة للمفكرين السلمين السابقين عليه الذين تخلوا تبله عن منهج ارسطو المناجع الصودي) وتوسلوا الى منهج الاستقراء .

لشرح ما ذكرناه في الفقرة السابقة ببعض التفصيل (٢٦) ، ولاستقصاء مدى تأثر ابن خلدون بالطابع التجريبى والمعالجة الشماملة للروحانيات والماديات الني تعيز بها منهج البحث الاسلامي ، نشير أولا الى ما هو معروف من أن بعض مفكرى العرب والاسلام من أمثال الكندى والفارابي وابن سيبنا وابن رشد قد تأثروا تأثر اكبرا بالمفكر اليوناني القسديم واتعكس ذلك في تكانيم ، يتبادر هنا سؤالان الى اللهن هما :

أولا : هل امتد ذلك التأثير إلى الفكر الإسلامي بصفة عامة ؟

ثانيا: ما مدى تأثير منهج أرسطو على البحوث الطبيعية والاجتماعية للمفكرين المسلمين ؟

وما هي بايجاز اهم سمات منهج البحث الاسلامي ؟

اولا: غنى عن البيان أن الفلسفة اليونانية لم تكن الوحيدة التى أثرت في الفكر الاسلامي وأنها تعرض أيضا الوثرات قيسوية من جانب الفلسفات الفنوصية القديمة التى عرفتها مدنيات الشرق وكذلك من جانب التصوف الفلسفي . ونظرا لارتباط الفلسفة اليونانية بمنهج ارسطو اساسا فانسا سعتقصر في تلك المجالة على الاشارة الى مدى تأثيرها على الفكر والمنهسج السلاميين. مما يستوقف النظر أنه كما اعتبر بعض مؤرخي الفسسوب الماصرين أن الفلسسيفة والعلم بعضاهما النظسوي هما من ابسداع

 ⁽٣٦) تناولنا هذا الموضوع بشكل ارق ق مؤلفنا : مناهج البحث ق السياسة ، بقداد ۱۹۷۸ ، ص ٣٦ رما بعدها .

البــونان مشككين بذلك في مدى اسـهام الحضـــارات الشرقية القديمة في هــذين المجالين ، فانهم بالشــل استندوا الى التأثـــرات اليونانية في بعض اتجاهات الفكر العربي والإسلامي ليشككوا أيضا وبشكل غير موضوعي في مدى اصالة الفلسفة الإسلامية .

أن الرأى الفالب لدى مفكرى الاسسسلام المعاصريين (٢٧) هو أن التأثير اليوناني كان قاصرا على مدرسسة الفارابي التي اعتبروها امتدادا للفلسفة اليونانية باللغة العربية . وقد ذهبوا ايضا الى القسول بأن ذلك الماثير لم يعتد الى الفكر الفلسفى الإسلامي بصفة عامة المدى يتيمثل بدايته الحقيقية في نظرهم في كتابات المتكلمين والفقهاء وخاصة الإمسام الشافعي بضاف الى هذا أن مفهوم هؤلاء للفلسفة اختلف عن مفهسسوم نيونان وخاصة في الميتافيزيقا .

فين جهة ، يعتبر الاسلام ، أن العقل البشرى عاجسية عن ادراك « الشيء في ذاته » أو « الماهية » . وقد حدد القرآن الكريم موضوعات ما بعد الطبيعة تحديدا تاما ونهى عن الخوض فيما خلفيه على اساس انها من « المسائل التوقيقية » التي لم يشا الوحى أن يكشف عنها حتى للرسول نفسه . يستطيع الانسان أن يبحث في الكون وآفاقه ولكن حرم عليه البحث في « الجوهر » أذ أنه لن يستطيع الوصول الى حقيقته . أي للانسان أن يبحث فقط عن « الخصائص » ولكن ليس عن « الماهية » .

من جهة أخرى ، هاجم الفقهاء المسلمون الفلسفة اليونانية بصفتها تصويرا خاصا ذاتيا للكون . فالمبتافيزيقا نتاج العبقرية الفاتية في تأملها للوجود ومحاولة التوصل الى ما يقوم عليه من علل ومبادىء بينما الاسلام دين اجتماعى بنكر التوحد . أنزل القرآن المسلمين « ميتافيزيقاهم » وحدد لهم المنييات و آفاق العقل الانساني في جنى المرفة كما اسلفنا وبالتالى حرم عليهم الخوض في علل الوجود . فهم لم ينشغلوا كما فعل اليونان بالجوهر الالعية أو الكنه ، وانما تحولوا الى ما دعا اليه الدين الجديد من دراسسة السياة الانسانية ومتطباتها وقياس جزئياتها بنظر عقلى في أحكام المبادات مع الاعتماد على اللاحظة والتجريب .

وليس هناك من شك في أن التحديات الداخلية والخارجية التي تعرض لها المجتمع الاسلامي كان لها هي الاخرى تأثير كبير في نشأة التفكير الفلسفي

⁽۲۷) معطفى عبد الرازق ؛ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ؛ على سامى النشار ؛ نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام ؛ الطبعة السادسة ؛ القساهرة ١٩٧٥ ؛ المجزء الاول ؛ سرة صـ ٢١ .

الاسلامي وصياغة مفاهيمه . فمثلا لا يمثن استبعاد الآثار البعيدة المدى الناجمة عن انتقال العرب من حياة البعاوة الى حياة المضارة على حسد قول العلامة عبد الرحمن بن خلدون . كدلك لابد ان ناخف بنظر الاعتسباد الاحداث السياسية والاجتماعية السابقة على الفتنة الكبرى واللاحقسة لها وخاصة ظهور الفرق الاسلامية . اما التحديات الخارجية فقد ترتبت في جانب منها .. على محاولة تلك الفرق التصدى لاراء وحجج علماء المقائد الاخرى السائدة آتلك كاليهودية والمسيعية والفلسفة اليونائية وبقايسالاللهاهب الفنوسية القديمة في الشرق .

ثانيا : يميل مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث في الفسرب إلى انكار دور المسلمين أيضا في مجال المناهج . وكما اعتقدوا أن المسلمين كانوا معجرد نقلة لم يذهبوا ألى أبعد من مجرد المحافظة على التراث اليونائي والنقل منه ثم اعادة تقديمه الى أوروبا بعد خروجها من ظلام المصر الوسيط ، فانهسم ادعوا بأن المسلمين اعتمدوا في بحوثهم على المنهج القيامي القسديم اللدي ارتبط باسم أرسسسطو .

وقد ساعد على ازدباد اللبس لدى هؤلاء الؤرخين أن مناطقة الإسلام وعلمائه لم يفردوا بحوثا خاصة لدراسة المناهج وأنما أتكفوا باتباع المنهسج الملمى فجاءت كتاباتهم متضمنة لخطوات ذلك المنهج دون الإشارة اليسمراحة . قد يكون ذلك قد ادى ألى جسامة المجهود الذى تحمله المدارسون لمنهج البحث الاسلامي على سبيل المثالمين حيث أضطراهم إلى التنقيب عن بغينهم في الدراسات الفقهة وفي تخير من قروع الملوم الإسلامية . لكن ذلك لا يضعط المناطقة المدارسات المتهاء وفي تخير من قروع الملوم الإسلامية . لكن ذلك لا يضعط المناطقة المدارسات من عصر التهضيسة .

لتوضيح ذلك نقول أن المنهج القديم الذي ارتبط باسم أرمسطو كان قائما على الاستنباط المستمدمن القياس المنطقي والحكم اللذهني حيث كان الباحث يستخرج النتائج من مقدماتها القائمة . فالعلم لدى اليسونان بهذا بالكل أما الجزئي فليس علما .

وقد رفض اغلبية مفكرى الاسلام ذلك المنهج وتحولوا الى منهج جديد يقوم على الاستقراء اى الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة . وخلافا للفكر اليوناني سعى هؤلاء للتوصل الى الحقيقة بالانتقال من الجزئي للوصسول الى الكلى مع كشف الروابط بين الاشياء .

كانت هناك دوافع قوية متعددة لدى المقلوين المسلمين لنبذ منطق ارسطو ومنهجه وهو ما اتضع في كتابات علماء اصول الفقه وعلماء اصول الدين (المتكلمون) والفقهاء . فالامام الشافعي مثلاوهو واضع اسس علم أصول الفقة التواتية التي أصول الفقة اليونائية التي تختلف عن اللغة العربية بما أدى الى حلوث اتفضات عند تطبيقه . على البحوث الاسلامية . وقد أبد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المتطلقة اللاسلامية . وقد أبد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المتطلق الاسلامي .

نبذ علماء أصول الدين (المتكلون) ذلك المنطق أيضا انطـــلاقا من رفضهم للمبنافيزيقا الارسطفنائيسية التي تتمارض مع الهيات السلمين، وحيث أن ذلك المنطق وقيق الصلة بناك المبتافيزيقا وترتبط أصوله بأصولها كان ذبد لهم من نبذه ، واخيرا رفضه الفقهاء بدورهم على لسان ابن تيمية أشهر ممثلهم الذي انتقده لعدة أسباب أهمها قصوره عن مسايرة اتجـاه الاسلام لتلبية الحاجات الانسانية المتغيرة بينف قواعده كلية وثابتة ، كلدلك بسبب عدم اشتفال الصحابة والائمة بهذا المنطق مع توصلهم الى نواحى العلم وبالتالى النحوف من الخروج على ذلك التقليد .

ويدال أحد مفكرى الاسلام الماصرين (٢٨) على أن هذه الاسسباب على وجاهتها ليست الوحيدة أنبذ علماء المسلمين للمنطق الأرسطى لانها على أي حال لا تعدو كرنها الجوانب السلبية التي اكتشفوها فيه فاستندوا اليها في هدمه . أما العلم الحقيقية لتركيم أياه فتتجلى في رأيه في المجانب الإنشاق نقدهم الذي تعشل في المنهج التجربيي أو الاستقرائي السساقر الاستقراء . مثل الاشارة اليه أي الذي يقوم على التجربة وتنظمه قوانين الاستقراء . مثل هذا المنهج التجربي هو المعبر عن روح الاسلام ليس كمذهب وجودي أو فسفى وأنما كوضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظر والفسكر فلسفى وأنما كوضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظر والفسكر

من هذا يتضح خطا من ظنوا أن مفكرى المسلمين عامة اعتمدوا على منطق ارسطو . فمن المعلوم أن هذا الآخير كان يقوم على المنسهج القباسي المهبر عن روح الحضارة اليونانية التي تستند الى النظر الفلسفي والفكرى والتي لم تعترف بالتجربة وهي بذلك تختلف عن روح الحضارة الاسلامية .

ويمكن القول أن توصل مفكرى الاسلام الى منهج الاستقراء جـــاء نتيجة معاناة وتجربة اكتشفوا على الرهما وبشـــكل علمى عقم المنهــج اليوناني القائم على القياس الصورى (اى الشكلي) . لقد كان هذا القياس

⁽۲۸) على سامى النشار ، مناهج البحث عند معكرى الاسلام (وتقد المسلمين نلمنطق الارسططاليسي ، القاهرة ۱۹٤٧ ، ص ۲۶۰ ، ۲۹۱ ، ۳۶۳ .

كما ذكرنا قرين مرحلة مبكرة من التطور البشرى وبالتالي كان محدود الفائدة فيما اعقب ذلك من عصور أذ كان يبدأ بمقدمات عامة وينتهى الى نتائج جزئية . كان همه أذن أقامة البرهان على حقيقة معلومة وليس الكشف عى حقيقة جديدة .

وتجدر الاشارة الى ان كلا من الطرفين استخدم كلمة قياس باسلوب مغاير . فالقياس لدى أرسطو يشير الى حركة فكرية ينتقل فيها المقدل من حكم كلى الى احكام جزئية أو من حكم عام الى حكم خاص بواسسطة الحد الثالث . على المكس من ذلك ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية الى حالة جزئية الى حالة جزئية الحرى لوجود جامع بينهما .

هناك احتمال حدوث لبس آخر بين القياس الاصولى (أى القياس في راى علماء أصول الفقة) وبين التمثيل الارسططاليسي (وهو الطريق الاستدلالي الثالث في منطق ارسطو) . أما مبعث اللبس فقد يحدث من أنهما ببدوان وكانهما من طبيعة واحدة حيث ينتقل الفكر من جرزى الى جزئى . وفي الواقع > هناك اختلاف كبر بين هدين الاسلوبين في القياس جزئي . من التقليين التاليتين :

اعتبر المتكلمون وكثير من الأصوليين ـ قبل عصر الفزالي ـ القياس الالاله المتعلم الأساهد موصلا الى اليقين (٢٩) ، بينصا النمثيل الارسطى وصل الى الظن فقط .

ـــــــ أرجع الاصوليون القياس الى توع من الاستقراء العلمي القائــــــــم على فكرتين أو فانونين هما :

- أان قانون العلمية أي أن لكل معلول علة بعمنى « أن الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا » (٣٠) . فحكم التحريم في الخمـــر معلول بالاســـكار .
- (ب) قانون الاطراد في وقوع الاحداث أي أن الملة الواحدة أذا وجدت تحت ظروف مشابهة أنتجت معلولا متشابها « أي القطيع بأن الملة (علة الاصل) موجودة في الفرع « فاذا وجدت أنتجت

⁽۲۹) السيوطى ، المواقف ، الجزء الثانى ، ص ۲۲ ، اثمار اليه الدكتور على صامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ۸۵٬۸۵ . (۳۰) الزدكشى ، البحر المحيط ، الجزء المفامس ، ص ۱۲۵ ، اثمار اليه الدكتور على سامى النشار ، نقس المرجع المسابق ، ص ۸۵ .

نفس الملول . فاذا كان الاسكار في الخمر يؤدى الى التحريم ، ثم وجدنا الاسكار في اى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه . هناك اذن نظام في الاشياء واطراد في وقوع الاحداث .

أقام المسلمون القياس الأصولي على القانونسين اللذين أقام عليهما جون ستيوارت ميل استقراءه العلى العلمي في القرن التاسع عشر ، فاذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابة فللك لانه يستند إلى أن حوادث الطبية متناسقة أو مطردة . والاستقراء عند ميل هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المهينة في ناحية من النواحي، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم . ويعبر عن هذا بأن هنساك اشياء في الطبيعة أذا ما حدثت مرة فلابد من أن تحدث ثانية أذا ما تحققت المياء في الطبيعة من المتنابهة في الطواهر (١٣) .

تزخر كتابات مفكرى الاسلام في المسلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة عديدة على تقدم منهج البحث الاسلامى . ففى مجال العلوم الطبيعييية والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهمومه للاستقراء في وسسالته عن الضوء بقوله « ونبندىء في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحديال المصرات وتعبيز خواص العزليات . . » (٣٣) .

واهتم جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية المديدة (في رسسائله ومصنفاته) بمبدأ قباس الفائب على الشاهد . فهو يحاول استخراج علة الشيء ثم البحث عنه فيما قد بشبهه من الاشياء المجهولة حتى اذا استيتن من اشستراك المعلوم والمجهول في علة واحدة ، قاس الثاني على الاول في حكمه المنبق من تأثير تلك الملة، مع بناء قياسه على قانوني العلية والتناسق والنظام في الكون . وقد اولى ابن حيان اهمية فائقة للتجربة العلمية وفي

⁽۲۱) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مقكرى الاسلام ، الرجع سابق ، ص ٨٦ .
(٣٢) جلال محمد موسى ، منهج ألبحث العلمى ، عند العرب (ق مجال العلوم الطبيعية .
دالكونية ، بيردت ١٩٧٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٥ .

هذا يقول : « ان واجب المشتغل في الطبيعيات والكيمياء هو العمـــل واجراء التجارب ، وأن المرفة الحقيقية لا تحصل الا بها » (٣٣) .

وفي مجال الطب ، ابدع ابو بكر الرازى ، وابن سينا (في مؤلفيهما مد الحاوى في الطب ، والقانون في الطب) في وصف وتشخيص الامراض مسع بيان الروابط بين الطل المتشابهة عن طريق التفسير الناتج من المساهدة النمينية التي يتبعها وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة . مثال ذلك القرد المدى سقاه الرازى زئبقا ليتحقق من صحة فروضه عن خواص الزئبق الملاجبة . ولا يزال الهلعاء يجرون تجاربهم حتى اليسوم على القردة قبل تصميم استمعال الدواء اللانسان .

وفي مجال الصيدلة توصل ابن سينا (في القانون) الى معسرفة قوى الادوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة لاختباد نلك الادوية ومعرفة قوتها من حيث الطمع والرائحة واللون وسرعة الاستجابة. وقد وضع ابن سينا لذلك شروطا سبعة تتضع اهميتها من ان جون ستيوارت ميل لجأ الى مثيلاتها (في القرن التاسع عشر) للتحقق من صحة الغروض وهي القواعد الثلاث التي وضعها ميل للتحقق من الفروض وهي قواعد للا الانفاق والاختلاف والتغير النسبي ()) .

لم يكن كل هذا يعنى الاقتصار على التجربة على حساب المقل وانها اعتم منهج البحث الاسلامي بابة اداة يعكن أن توسل الى المرفة الحقدة محرى العدل والبعد عن الهوى . ونظرا للمكانة الخاصة التي يحتاجا المقل في المفهوم الاسلامي أحاطه الملعاء بضمانات حتى لا يأخذ كـل شيء على عواهنه . وقد برز في هذا المجال الفيلسوف العربي الفزائي الذي سبق الفيلسوف الفرني ديكارت في اعتماد الشبك كوسيلة للتوصل الى المحقيقة. بقول الفزائي « فعن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بسي المعين والضلال » (٣٠) .

اما في مجال الطوم الاجتماعية فتكفى الاشارة الى انجازات ابن حزم والغزالي وابن تيمية والبيروني وابن خلدون . وسسندرس في المبحث الرابع منهج ابن خلدون كمثال على تأثر مفكرى الطوم الاجتماعية المسلمين

٢٣١) الرجع السابق ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٢ .

⁽٦٤) المرجع السابق ، ص ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٧١ .

 ⁽٣٥) أثور ألجندى ، مقدمات المناهج (المودة الى منابع المفكر الاسلاملي الاصبل):
 المقاهرة ١٩٧٧ ، ص ٨ .

بعنهج البحث الاسلامي و وان كان ابن خلدون قد اثري ذلك المنهج وخاصة في اكتشافه للملاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج عند ملاحظتمه . للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

واخيرا يمكن القول بأن منهج البحث الاسلامي لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل : جمع العلوبات العسبة لمساهدتها تمهيدا لدراستها ؛ واعتماد الشك كاسلوب يوصل إلى اليقين ؛ والعسكم القائم على الدليسل والبرهان وائما تعدى ذلك الى ابوساء تواعد ما يمكن أن يسمى باداب البحث العلمي التي تعد مكملة تخطسرة (الإسلام الشياط المتحلقات الإنسان المادية والورجية والاخلاقية (٣٦) .

وآداب البحث الطمي كما استنبطها مفكرو الاسلام هي :

- عدم اصدار أحكام جازمة قبل التروى .
- _ امتناع الباحث من اصدار احكام الا في حدود اختصاصه .
 - _ عدم المكابـــرة .
 - _ قول الحق والدعوة اليه والدفاع عنه .

هذا وقد حظى منهج البحث الاسلامى ببعض الاصوات الوضوعية التلبلة في اوروبا والتي اعترفت بفضله على تقدم الدراسات الطميسية والمنهجية فيها . من ذلك قول بعض العلماء : « لم يكن دوجير بيكون في الحقيقة الا واحدا من رسل العلم والمنهج الاسلامي الى أوروبا المسيعية . ولم يكف بيكون عن القول لماصريه بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة » . . . « أن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كتنيجة روح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجسربة رالاحظة والقياس ولنطور الرياضيات في صسورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج ادخلها العرب الى العالم الاوروبي » (٣٧) .

⁽٣٦) سيد أبو أأجبه ، « الملكات العقلية في القرآن الكريم » ، محاضرات الموسم الثقافي الثاني لجامع الأوهر ، توفعير ١٩٥١ ، س ١٠ - استشهد به الدكتور فاضل زكي محمد ، الفتر السياسي العربي الإسلامي ، بغداد ١٩٧١ ، س ١٤٠٠ (٣٧) 202. (٣٧)

النار اليه الدكتور على سامى النشار ، مناهج البخت عند نفكرى الاستلام مرجع سابق ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

هذا هو ما يمكن قوله باختصار عن منهج البحث الاسسلامي حتى نكون على بينة في دراستنا لمنهج ابن خلدون من الطلاقة الوثيقة التي تربطه بمنهج البحث الاسلامي الذي كان له بعنابة المنهل . وعلى العكس من ذلك فاننا سنوضح في نهاية هذا الفصل الثاني ان الاضافات التي ادخلها على اساليب البحث الاسلامية جعلت من منهجه انجازا جديدا تماما بالنسبة للمناهج المجردة التي كانت سائدة قبله في اوروبا خلال المصور الوسطى ، بل واسهاما اكثر رصانة وعقلانية في مض جوانبه من علد من المناهسيح الوضعية والبراجمائية التي ظهرت في اورديا ابتداء من منتصف القسرن التاسع عشر (١٨) .

ويظل الغضل الكبير لابن خلدون (كما سنرى في المحت التسالى ا ليس فقط في حسن الاستفادة من التراث المنهجي الاسلامي ، وانمسا أيضا في فتح آفاق جديدة آمام استخدامه ، وابتكار اساليب مستحدثة في دراسة التناقضات الكامنة في الاشياء والظواهر التي لاحظها ، واستثمار له الاساليب في وضع قوانين جديدة استطاع عن طريقها تفسير التطورات التي تطرا على المجتمعات البدائية والمتحضرة .

⁽٣٨) الظر تماذج من أوجه قصور بعض المناهج والفلسفات العديشة والمامرة في مؤلفنا : مناهج البحث في السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ وما بعدها .

المبحث الرابع

بمض الغروض المنهجية الاساسسية

تجدر الاشارة الى ملاحظتين هامتين هما :

۱ — دون أن نقال بأى شكل من الإشكال من غـيرة أبن خلدون على الاسلام وحيله ألى دبط مثله العليا ومبادئه باستدلالاته الدنيوية قان اعادة دراسة القدمة تكشف أن التجاءه ألى الاساليب المادية في معالجة الحياة الواقعية ليس أقل أهمية من أسلوب معالجته التقليدي للجوانب الروحية الحياة والوجود .

١ – رغم اختلاف العلماء في الحكم على السلوب فكره ومنهجه فافهم زجمه وعلى بعض النقاط التي تعيز عام العمران الجديد . وهذه النقاط التي لم يختلف عليها الحد من العلماء المتوان الجديد . وهذه النقاط التي لم يختلف عليها الحد من العلماء المتوانين هي : عمق واصالة الاساوب الذي انتهجه في دراسة المعلومات الاجتماعية والتي ريخيب الميانية خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعلجة المنهجية (٢٩) مياميه الواضح والزامه بالمؤضوعية وعدم التحيز ، واخيرا الطبيعة المعلمية للاستنتاجات التي توصل اليها . فاذا كان معظم العلماء قد التي كل بطريقته ومن زاوية اهتمامه على علم العمران المجديد الذي الفه ابن خلدور على حد ادنى من الانفساق على الصفات المائمة التي تميز فكره كما هو الحال في تصنيف المفكرين وتعريفهم طبقا للطابع الفالب والمعيز في كتاباتهم ؟ هل يمنى ذلك أن السلوب تفكيره وضح وطابع معيز ؟ هذا هسول السؤال الذي لا يزال يحتار إلى إدباء .

في رأينا . هناك أربعة فروض أساسية يستند اليها منهج أبن خلدون :

الاول: التعليل الاقتصادي الاجتماعي.

الثاني : التفسير المادي لبعض عناصر العمران .

Pitirm Sorokin, Society, Culture and Personality, New (75)
York 1962, p. 20; also his book, Social and Cultural Dynamics,
New York 1987, Vol. 2, p. 155, Footnote 20.

الثالث: الملاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .

الرابع : القيود المغروضة على التعليل المثنوى والميتافيزيقي .

الفرض الاول : التعليل الاقتصادي الاجتماعي :

سنناقش هنا ثلاثة نقاط لاختبار مدى صحة هذا الفرض ، وهذه النقاط هي : تقييم ابن خلدون للدور الذي يلعبه اسلوب الميشة، وتقسيم الهمل والتخصص ، وأخيرا دور العمل في العلاقات الاجتماعية .

1 - استخدم ابن خلدون اسلوب الميشة كمعيار اساسى في النفرقة
بين شكلى المجتمعين الاساسيين اللذين لاحظهما في جولاته الواسعة وهما
مجتمع البداوة (.) ومجتمع الحضارة . والاول مجتمع يستنفذ افراده
طاقاتهم في انبياع جاجات الحياة الضرورية من طمام وماوى عن طريسق
الصيد أو تربية المثنية أو الزراعة . وبمجرد انتقال افراد مثل هسدا
المجتمع البدائي من حياتهم البدوية (أي البدائية) الصعبة الى حياة
المبتمع البدائي من حياتهم البدوية (أي البدائية) الصعبة الى حياة
المبتالي . ونظوا لاهمية هذا الفرض المنهجي نسسجل دأى ابن خلدون
بالتالى . ونظوا لاهمية هذا الفرض المنهجي نسسجل دأى ابن خلدون
المنتصبيل:

« اعلم أن اختلاف الاجيال في احوالهم أنما هو باختلاف نحلتهم من الماص .. أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانمام ، وأنهم مقتصرون على الفمروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والمواثلد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي ، وهؤلاء سكان المدن والقري والجبال .. الحضر ، ومعناه الحاضرون أهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه المسائلع ومنهم من ينتحل التجارة . وتكون مكاسبهم أنهي وارفه من أهل البدو ، لان أحوالهم والمناذل ، ويجرون ومعاشهم على نسبة وجدهم . . فيتخذون المصادة . ولهذا زبد التحذين البداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التحذين عالم البدو يجرى اليها ، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها . ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال التسرف

M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit.,
pp. 193, 194:

وعوائده عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قياد المدينة (١)) .

بتبين من هذا أن وسائل المبشة التي يستخدمها الانسان تلعب دورا هاما في تمييز ابن خلدون بين مجتمعي البداوة والحضارة ، فالوسائل البدائية البسيطة التي يلجأ اليها الانسان في الصحراء أو التلال تؤدى الى شمكل بدائي بسيط من أشكال الحياة بينما تؤدى الوسائل والمهن المتطورة الى شكل معقد ومتقدم من اشكال الحياة . ووجـــود الناس البدائيين في الصحاري والتلال سابق على وجود القرى والمدن ، وبالمسل فان المادات التي تتولد نتيجة لشيوع الرفاهية تالية زمنيا لانتشارالعادات التي تنتج عادة من مجتمع يعاني من شظف العيش أو لا يعرف سموى اشباع ضروريات الحياة . وموضوع دراسة ابن خلدون هنا هم الناس في ارتباطهم بشكل معين من أشسسكال الانتاج في حياتهم الواقعية التي يمكن ملاحظتها وقياس درجة تطورها وليس في عزلة تصمورية من وحي الخيال . فدرجة تطورهم اذن تتوقف على الطريقة التي يحصلون بها على معاشهم . وفي الواقع لم يكن ابن خلدون ليقنع بمقارنة عادية بين اسلوب واسلوب آخر متطور لحياة البشر ولكن كان مهتما بتتبع آثار الانتقال من أسلوب الى آخر على الاشكال الحضارية المختلفة والطابع المميز للجماعات الشمية ،

٢ — وقبل ان نتكام عن راى ابن خلدون في الوسائل التى بلجا اليها الانسان أواجهة معزوه كفرد عن اشباع حاجاته اليومية — أو ما اصطلع على تسميته فيما بعد بظاهرة تقسيم المعل — نلاحظ انه كان يتمتع بعموضة عميقة للحياة الاقتصادية التى عاصرها وبدور القوى المؤثرة في التطور الاجتماعى وهي حقيقة تتجلى في الفاط الثلاث التي تصوض لمانقتمها الآن، انه اظهر فهما ناما لهذه القوى المؤثرة التي تعبر عن نقسها في القوى المنتجة في الجتمع (سواء البدوى أو الحضرى) والملاقات التي تنعو بين الناس من أجل الحصول على ضروريات أو كماليات الحياة . ففي البياب الأول من أجل المحملة » شرح ابن خلدون بعض المحملة » شرح ابن خلدون بعض ظاهرة لا يمكن الإستغناء عنها .

« الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك
 الفذاء ٤ غير موفية له بمادة حياته منه . . فلابد من اجتماع القدر الكثيرة

^(£1) القدمة ، ص ٧-٤ ـــ £13 ·

من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتماون قدرالكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضا في الدفاع عن نفسه الى الاستمانة بابناء جنسه (٤٢) .

حقيقة أن أبن خلدون .. بسبب ظروف البيئة التي عاش فيها .. لم يكن دقيقا تماما في اعتباره أن القبيلة هي الشكل الاول من أشكال الجماعات البشرية وفاتنه الإشكال المتعددة التي سبقت تشكيل القبيلة ولكنه كان وأعيا بعفرى تقسيم العمل كظاهرة منفية مرتبطة بالنواحي الملادية للحياة الاجتماعية . فهو لم يعتبرها ظاهرة ساكنة بلا حراك تتحكم فقط في الإشكال المبكرة من التنظيم الاجتماعي البشرى بل لاحظ أيضا تأثير تطور العوامل الاقتصادية على سمات هذه الظاهرة ، أى أنه كلما أرتفع مستوى الميشة (ألذت الحاجبة ألى تقسيم العمل أواجهة نمو الطلب ليس فقط على الضروربات وأنما أيضا على الكماليات لاشباع التطلمات المطورة .

« فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم احوال الرقة والفنى الى النرف وحاجاته من التانق في المساكن واللابس ، ومنى زاد العمران زادت الاعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية . . وكذا في الزيادة الثانيسة والثالثة ، لان الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والفنى بخلاف الاعمال الوائدة كلها تختص بالترف والفنى بخلاف الاعمال

ولا يجب اننسي أن هذه النتائج التي توصل اليها ابن خلدون والتي قد تبدو بديهية أو واضحة الآن كتبت في القرن الرابع عشر أي قبل أن يميد

⁽٣) القدمة ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٦ ، والهجير بالذكر أنه قبل أن يدرس ابن خلفون مسلم الظاهرة في مقدمته التي الفها في مام ١٣٧٧ وكذلك قبل أن يبعثها آدم محيث في كتابه * ثروة الام » عام ١٣٧١ فان الفليسوف الافريقي الخلاطون سبقهما الى ذلك بدراسة بعض جوانب ظاهرة تقسيم العمل :

See his dialogue with Adeimantus, «We have different aptitudes, which fit us for different jobs». The Republic, Part two Section I, Translated by H.D.P. Lee in: The Penguin Classics. London 1963 (First published in 1965).

آدم سميث دراسة ظاهرة تقسيم العمل باربعة قرون ، بل أكثر من ذلك فقد بحث ابن خلدون ظاهرة التخصص واوضحت كتماياته انه كان يفرق س نوعين : تخصص فردى وتخصص اقليمي . وأن كان المجال يضيق هنا عن الافاضة في هذا الوضوع الا اننا سنشير بايجاز الى آرائه ، فقد خصص فصلا في الباب الرابع في مقدمته تكلم فيله عن اختصاص بعض الامصار ببعض الصنائع دون بعض شرح فيه كيف ان الصنائع تستجاد كلما كثر الطلب عليها . ولا يكثر الطلب عليها الا اذا كانت تسد حاجة مباشرة وهامة بالنسبة لسكان المعر اي تشبع حاجاتهم لاستهلاك سلعة معينة او الاستفادة من خدمة لازمة لهم في معاشهم . وكل هذا مرتبط بالعمران المستبحر أي المزدهر الذي تتفاوت صوره من بلد ألى آخر وبالتالي تتفاوت حاجاته مما ينعكس على نوع الصنائع التي تختص بذلك البلد أو المصر . ويبدو فهم ابن خلدون لظاهرة التخصص الاقليمي هذه في قوله : « وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعى احوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المر دون غيره » . كذلك يظهر فهمه لظاهرة التخصص الفردي فيما كتبه في الباب الخامس من المقدمة حيث بين أن من حصلت له ملكة في صناعة فقل ان يجيد بعدها ملكة آخرى . فاذا أجاد الخياط مثلا ملكة الخياطة وربسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء الا اذا كانت المهنة الاولى لم ترسخ في نفسه بعد . والسبب الذي يقدمه ابن خلدون هو « ان الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدحم دفعة . . حتى اهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة . . الا في الاقل النادر من الإحوال ٥ (33) .

٣ ــ وجه ابن خلدون عناية كبيرة الى دراسة دور الفعل في الملاقات الاجتماعية فلم يلجا الى اسباب دخيلة لتفسير الظواهر الاجتماعية الحية. فمثلا أذا كانت بلد من البلاد تصبع بمستوى عال من المهشة فان البحث عن اسباب ذلك بعب الا يتجه الى الخرافات او ترديد روايات العامة التى تفسره بالمثور على كنوز مدفونة او ما شاكل ذلك من الاوهام . أن السبب الموسدة في رايه الذي يمكن أن يعزى اليه مثل هذه الرفاهية هو مجهود وعمل ابناء هذا البلد لبناء وازدهار عمراتهم وبذلك يجنون ثمار عملم الذي يتمثل في تصمن ظروف معيشتهم . ولعل من دواعى الفخر لمفكرنا العربي أنه عزز في تصمن ظروف معيشتهم . ولعل من دواعى الفخر لمفكرنا العربي أنه عزز طوبل ونعنى به قياسه قيمة المنتجات والخدمات بكمية العمل البدول فيها .

⁽٤٤) المقدمة ، ص ه ٨٨ ، ١٩٣٠ ، ١٩٣١ ،

« فلابد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول ؛ لانه ان كان عملا
بنفسه مثل الصنائع فظاهر ؛ وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن
فلابد فيه من العمل الانساني كما تراه ،والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع ،وإذا
تقرر هذا كله فاعلم إن ما يفيده الانسان ويقتنيه من المتصولات ان كان من
الصنائع فالمفاد المتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية ، أذ ليس
هناك الا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية ، وان كان من غير الصنائع
فلابد في قيمة ذلك المفاد والقبية من دخول قيمة العمل اللهى حصلت به ،

نستلخلص من دراسة هذا الغرض المنهجي الاول حول اسساوب الميشة ، تقسيم العمل والتخصص ، ودور العمل في تحديد قيمة المنتجات أنه يمثل الاساس اللحي ارتكرت عليه آراؤه في المسائل الزمنية وفي نفس الوقت يشير الى بداية ظهور اتجاه واقمى جديد في الفكر السسياسي لم يسبقه اليه احد وهو اتجاه يدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للموامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . أى أن الطريقة التي تتبمها الجماعة في التكسب والملاقات الاجتماعية المتسائكة التي تترتب على ذلك عى التي تكون في نظره هيكل العموان البشري (٦٠) .

الفرض الثاني: التفسير المادي ليعض عناصر الممران:

يتضح لنا من مناقشـة الفرض الاول أن العوامل الاقتصـادية كما عولجت في المقدمة أثرت تأثيرا كبيرا على حجج ابن خلدون . وسنوضح في

⁽ه)) الرجع السابق ، ص ۸۹۱ ۸۹۱ – ۲۲۸ ۰

⁽١٦) لم يقصر ابن خلفرن اسلوب دراسته الواقعى والنسليم بنتائج المساهدات العجة المدراسات الانتسادية والجنمائية فحسب وانا مدعى ذلك الى ونشه لالانهامات الكترية والمدرات الانتسادية المواقع المدرات المدرا

هذا الغرض المنهجى الثاني كيف أن هذه الحجج والتفسيرات تأثرت أيضا بيمض عناصر المعران الاخرى مثل الدين والمقل والعلم والاخلاق ، كمسا سبين طريقة ممالحته لهذه المناص :

 ا حرغم أنه يمكن الاستشهاد بكثير من الحالات التي تظهر التأثير الكبير للدين على حجج ابن خلدون والطريقة التي عافج بها المسائل الدينية فائنا سنناقش ثلاثة أمثلة فقط .

المثال الاول: يصور كيف أن التأثير القوى للدين عليه دفعه المي وضع نظرية كاملة تماما وجديدة يعيد فيها تفسير احداث الفتنسة الكبرى بين الخليفة الرابع على بن ابى طالب ومعاوية بن ابى سغيان وذلك على اساس نرمي يختلف من اجتهادات كافة فقهاء ومفكرى الاسلام الذين سبقوه مكا يصور هذا المثال ايضا الطريقة المقلانية التى اتبعها في شرح كيفيسة انتقال السلطة في المراحل الاولى للحكم الاسلامي من الخليفة الشرعي الذي تم اختياره بواسطة الشوري الى سلطة المصيبة . ونكتفي بهذه الاشسارة المتضبة دون استطراد (ع) .

المثال الثانى: يتناول موقفه من النزاع الفضاص بعودة المسسيح او الهدى (١٨). فمن ناحية اعترف ابن خلدون بعقهوم الدين عن عسودة المسبح . ومن ناحية اعترف ابن خلدون بعقهوم الدين عن عسودة المسبح . ومن ناحية اخرى قائه رفض الاساطير المرتبطة بهذا المؤسسوع وحصيما على اساس علمى باستخدام نتائج إبحائه . وقد خصص فصلا طويلا في مقدمته لمناقشة الآراء المتمارضة حول احتمال عودة المسبح . وعكس انتسابه الى الرسول (ص) أو تربطها بدورة النجوم فان ابن خلدون احساد تلكيد موقفه المبدئي من أن اى دعوة مياسية أو دينية لا يمكن أن تنجع الا بقود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه » . كذلك أوضح أن المسيع بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه » . كذلك أوضح أن المسبع لي يؤمو طبقا لنظرية الدورات التي يعتنقها الشيعة الذين يضرون مجرى لنظهر طبقا لنظرية الدورات التي يعتنقها الشيعة الذين يضرون مجرى النظم . وفي دايه فان ظهور المسبح يتوقف على توافر ظروف مصاعدة في البيئة التي سيظهر فيها على أن تدعمه وتسنده عصبية وشوكة قومه مما سيؤدي

⁽٤٧) اظر الدراسة النفسيلية لهذين الوضوعين في الفسل الرابع . R.A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, (ز٨) p. 244.

الى انشاء دولة قوية (٩٦)

المثال الثالث: يمكن أن نجده في طريقة معالجته للعلاقة بين المقسل البشرى ورغم البشرى ورغم البشرى والله سبحانه وتعالى . قابن خلدون يشق في المقل البشرى ورغم تسليمه ال الادراك الالهي يستوعب بداهة الكثير معا لا يسمس عظيم ادراكه الإنسان فأنه لا يعتبر ذلك نقصا في قدرة المقل أو الناساط المعلى . وإذا ابعدنا المقل عن المكم على صحة عقائد مقدسة مثل وحدانية الله والاخرة وحقيقة النبوة وهي أمور فوق طاقته فأننا نستطيع استعماله في قياس الظواهر الزمنية الاخرى لان المقل في نظر أبن خلدون ميزان صحيح واحكامه الشينة على صحتها .

« وليس ذلك بقادم في العقل وصدراكه ، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كفب فيها ، غير انك لا تطمع أن تزن به أمور التوخيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال » (٥٠) .

ويلفت النظر في هذا الموضوع از غيرة أبن خلدون على الدين لم تعنمه من الاعتراف بالنتائج التي يتوصل اليها عقله وملاحظاته العلمية حتى وان كانت ذات صيفة مادية . ومن الامثلة على ذاك ما صيق ان استشسهدنا به من كلامه في نهاية بحثنا للفرض الاول حيث يقول : « فالكل من عند الله ، فلابد من الاعبال الاستانية في كل مكسوب ومتمول » .

٢ __ يمكن ملاحظة تأثير المنصر المتلائي على كتاباته من التجائه الى الاستقصاء المقلى بشكل واقعى وليس باسلوب افلاطوني للتحقق من صبحة المطومات التاريخية . وتشتمل المقدمة على عدة ابحاث في هذا الموضوع سنذكر منها ادمة :

استخدم ابن خلدون في بحث من بحوثه معيارا ديموجرافيا ليدحض رواية المؤرخ الاسلامي المسعودي الذي نقل دون تحقيق قصة جيش بني اسرائيل ، فقد قال المسعودي ان موسي عليه السلام قام يعد جيشسه في الصحراء فوجده يتالف من سستمائة الف جندي مع استبعاد الاطفال والشيوخ ، وابدي ابن خلدون دهشة كبرة اذ انه اذا كانت كل الروايات الداريقية والمدينية تقدر عدد اليهود الذين دخلوا مصر بسبعين فيكن يمكن

 ⁽٤٩) القسدمة ، ص ٧٥٤ ، على السوردي ، منطق أبن خلدون ، مرجع سابق ، ص
 ٩٥ ، ٩٠ .

M. Mahdi Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., p. 256.

⁽٥٠) القدمة ، ص ١٠٣٧ .

أن يتضاعف عددهم بهذا الشكل غير المعقول خلال اقامتهم في مصر فترة لا تتعدى مائنين وعشرين سنة » .

لجا ابن خلدون في بحث ثان الى معرفته السابقة بالحملات العسكرية ليمن شكه في امكان قيام جيش قوى كبير مثل جيش التبابعة ملوك اليمن بعبور المساحات الشاسعة التى تمتد من اليمن الى شمال غـرب افريقيا دون أن يتقابل أو يلتحم في طريقه بقوى معادية على الاقل للحصـــول على الون اللازمة .

وفي بحث ثالث استعمل ابن خلدون اسلوب البحث الجغرافي ليفتد الاساطير الشائعة عن وجود ما يسمى بوادى الرمل في المفرب يعجز الانسان عن اختراقه او الاسطورة الاخرى عن وجود مدينة في صدهراء عدن تشب البعنة تسمى ارم انقلتالروايات انها بنيت في ثلاثمائة عام وانها مدينسة عظيمة قصورها من اللهب واعمدتها من الزبرجد والياقوت وفيها اصناف عديدة من الاشجار والانهار . وبعد أن يستقصي ابن خلدون اخبارها ومكانها يدلل على كذب هده الاساطير بالاستشهاد بأقوال بعض الرواة أنفسهم من أن مدينة ارم غائبة ولا يعثر عليها غير اهل السحر . ولهذا يسميها ويسمى كل هذه الاساطير مزاعم اشبه بالخرافاتة .

وفي بحث رابع استند إبن خلدون الى اسلوب البحث التاريخي وخاصة في سرحه لسبب نكبة البرامكة موالى :لدولة العباسية فكلاب المؤرخين الذين ذهبوا ألى ان الرئيد اوقع بهم بسبب سلوك اخته العباسةمع مولاه جعفرين يحيى ابن خالد واكتشاف علاقة آئمة بينهها ، ويصلق بأن ذلك من قبيل الروايات الميرة غير المقولة وان الاسباب الاكثر منطقية لتكبة البرائكة تكمن في خوف هارون الرئيسية من تزايد قوتهم التي ظهرت في محاولة فرض سيطرتهم على الدولة العباسية واستئثارهم بالمناصب الرفيعة بعد ابساد العرب عنها واستيلائهم على أموال الجباية وامتلاك الضياع في سائر الممالك مما أثار حفيظة منافسيهم فوشوا بهم عند الرئيد ، ولعسل خير ما يلخص ما أثار حفيظة منافسيهم فوشوا بهم عند الرئيد ، ولعسل خير ما يلخص آراء ابن خلدون في هذه البحوث الاربعة قوله : « فلا تثمّن بما يلقى اليسك من وحله " (16) .

^{((}٥١) (تظر القدمة) ص ٣٢٠ – ٣٢٠) كذلك حسن الساعاتي ، ٩ المنهج العلمي ى مقدمة ابن خلدون ٢ / في : اعمال مهرجان ابن خلدون) مرجع سابق) صفحتي ٣٢٠ ، ٣٢١ ٠

تصور هذه البحوث الاربعة مدى تأثير المنصر المقسلاني على كتاباته ويؤكد ذلك النتيجة التي توصل اليها من أن العقل البشرى يمكنه التمييز بين طبيعة ما هو ممكن وبين المستحيل وبدلك يتقبل الاشياء أو الاحداث التي تقع في حيز المكن والمقول ويرفض ما عداها .

« فليرجع الانسان الى أصوله › وليكن مهيمنا على نفسه ومعيزا بين طبيعة المكن والمعتنع بصريع عقله ومستقيم فطرته ، فعا دخسل في نظاق . . الإمكان قبله › وما خرج عنه رفضه . وليس موادنا الإمكان المقلى المطلق . . وانعا مرادنا الإمكان بحسب المادة التى الشوء . فاتا اذا نظرنا اصسل الشيء وجسمه وصنغه ومقدار عظمه وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » (٥٠) .

ويمكن توضيح الطريقة التى تناول بها ابن خلدون هذا المنصر بالرائ المتطور الذى ابداه عن السبب في اختلاف القوة الله هنية بين الامم البدوية والامم الحضرية . فغى رايه ان القدرات الله هنية المسالية أو المنخفضة لا ترجع الى أى اسبب عنصرية وانما الى اسلوب الحياة المادى اللهى السكان اللهى الناس في الحصول على معاشهم . وانتقد في ذلك أقراقه من اهل المفرب اللهي زاروا المشرق العربى وبهرهم تعمدة المربى وبهرهم تعددا ليروجوا رايا لا يستند الى أى اساس صحيح مؤداه أن اهل المشرق بشكل عام متفوقون عقليا . ويرد على ذلك بانه ليس هناك اى فرق بين عرب المشرق وعرب المفرب بالنسبة للقدرات اللهضية أو بالنسبة للطبيعتهم الانسانية .

والتفوق الذى قد بلاحظه الانسان في هذه الحالة يكمن في الذكاء الذى يضيء الفكراء الذي يضيء الفكر بتأثير اسلوب الحياة الحضرية . اما الاسسباب التي يعطيها الاولوية في السباب مثل هذا التفوق العقلي فهي الواقع المدى للحياة الحضرية وانتشار الصنائع والتعليم . واذا عقدت مقارنة بين امم حضرية وأمم بدوية فان الانسان بلاحظ بسهولة مدى ما يتمتع به الحضريون من ذكاء ونفاذ

«حتى انه ليظن كثير من رحالة اهل الفرب الى المشرق في طلب العلم ان عقولهم على الجملة اكمل من عقول اهل المفرب وانهم اشد نباهة . . وليس

الرجع السابق ، صفحة ٥٠٦ اظر ايضا الراى العديث في هذا الوضوع (٥٦) Arnold Brecht, Political Theory, Princeton 1959, pp. 419, 425.

كذلك . وانما الذي فضل به اهل المشرق اهل المفسرب هو ما يحصسل في النفوس من آثار الحضارة من العقل الجزيد كما تقدم في الصنائم . وذلك ان الحضر لهم آداب في أحوالهم في الماش والمسكن والبناءوأمورالدين والدنيا. . ولا شك ان كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس أل يكسبها عقلا جديدا تستمد به لقبول صناعة أخرى ويتها بها العقل لسرعة الادراك للممارف . . وحسن الملكات في النمليم والصنائع وسائر الاحوال المعادية يزيد الانسسان ذكاء في عقله وأضاءة في فكره بكرة الملكات المحاصلة للنفس » (٥٣) .

ومعنى هذا أنه أذا استبعدنا سكان المناطق المتطرفة المناخ كما ذكرنا في فقرة أخرى _ فأن النظريات المبنية على التصورات الخاطئة عن احتمال تفوق أمة من الامم في الاستعداد الطبيعي أو القدرات اللهنية هي فــروض لا يمكن أتباتها علميــا . لا يمكن أتباتها علميــا .

٣ ـ ان تأثير الاسلوب العلمى على كتابات ابن خلدون يمكن العشدور عليه في الامثلة التى ذكرناها حتى الآن وفي كل فروضه الاساسية سسواء تلك التى تتناول اساليبه المنهجية الجديدة او مبادين البحث التى اكتشفها وخاصة في مجالات الاقتصاد والسنياسة والاجتماع .

ولا تختلف الطريقة التى تناول بها العلم عن مثيلاتها بالنسبة لعناصر العمران الاخرى ونعنى بها تفرقته الاساسيية بين لبداوة والحفيارة وحيث أنه اثبت أن التبت أن التعليم من الهن التى تتقدم في الميدن فقط فانه يتبع ذلك أن العلوم لا تزدهر الا في ظل عمران مستبحر وحضارة متطورة ، فيثلا أذا كانت أمة تعبش بيشميل الناس بالكد من أجل أشباع حاجاتهم الاولية من الفذاء والمأوى فإن العلوم في مثل هذه البيئة والظروف ستكون مختلفة بالتبعية ، وبالمكس فإن الارتفاع المادى لمستوى الميشيد والاستمناع بالرفاهية بسمج لهذه الامة بتحويل جانب من الاهتمام والجهد نحو العمل على تقدم العلوم بهدف مواجهة الحاجات المتزايدة العمران ،

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم كما قامناه من جملة الصنائع ، وقد كنا قامنا ان الصنائع اتما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لائه امر زائد على الماش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المساش من التصرف في خاصسية الانسسان وهي المسلوم

⁽۱۳) القدمة ، ص ۱۸۸ ، ۱۸۹ ،

والصنائع » (١٥) .

« وبالمكس من ذلك اذا تاذن الله بانقراض الملك من امة حملهم على ارتكاب المغمومات . . فتفقد الفضائل السياسية منهم جمـــلة ولا تزال في انتكاب المغمومات . . فتخيط المناسبة منهم جمـــلة ولا تزال في انتقاض إلى أن يخرج الملك من إبديهم » . « واهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف . . فقد تلوثت انفسهم بكثير من مذهومات الخلق والتر . . واهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الاانه في المقـــدار الضرورى لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات . . فهم اقــرب الى المفلوة الاولى » (ه) .

ويجدر بالذكر أن حقل ملاحظات أبن خلدون _ الذى استقى منه افتراضه بأن نعط الحياة المادية يشكل عادات وقوانين العمران _ لم يكن قاصرا على مسرح بيئته العربية وإنما استشهد بالتجارب التاريخية والدينية للامم الاخرى ليدعم فرضه . من ذلك ما توصل اليه من دراسته العلميسة التريخ اليهود والصفات الفميعة التى يشتهرون بها والعداء الذى يثيرونه حولهم اينما حوله من كشف بطريقة موضوعية أن كل ذلك غير مرتبط بهم كجماعة بشرية تتبع دينا معينا بقدر ما هو نتاج الظروف السياسية واساوب الحياة التى تعرضووا لـه

⁽١٤) المرجع المسابق ، ص ٩٩٠ ، ٩٩١ :-

و فترات الاسر الطويلة التي عانوا منها (٥٦) .

وباختصار ، لقد نحج اس خلدون في عقد مقارنة علمية واضحة بين البداوة والحضارة كشكلين مختلفين من اشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية . فعلاوة على ما سبق ذكره في هذا الوضوع في فرضنا المنهجي الاول للاحظ أن الجماءات البشرية التي تعيش عيشة بدائية تتميز بالبساطة والامانة والشجاعة والاستقلال وان كانت في نفس الوقت تتصف بالخشونة وتماني من سوء النظام والتخلف . فاذا تغير الاسلوب الاقتصادي لحياتهم تغرت بالتالي مميزاتهم الحضارية ، بمعنى أن تلك الجماعات البشرية التي تحولت الى حضرية تصبح حياتها اكثر تعقيدا وتكتسب صفات جديدة منها الذكاء والكيس وان صارت اكثر اعتمادا على حماية الدولة القائمة . وتتقدم العلوم وترتقى الفنون بالقياس الى مستواهما فيظل الحياة الساذجة لمجتمع البداوة وبحدث هذا على حساب بعض القيم حيث تعانى المبادىء الدينية والاخلاقية كثيرا من هذا التحول ، وبمكن أن نستشف من مناقشات أبسن خلدون في هذا الموضوع نوعا من التناسب العكسي بين تطور القوى الاقتصادية وبين تدهور بعض عناصر العمران مثل المبادىء الاخلاقية والدينية . ومن ناحية اخرى هناك تناسب طردي بين نفس ظاهرة تطور القوى الاقتصادية وبين بعض عناصر العمران الاخرى مثل العلوم والفنون والحياة السياسية المستقرة (٧٥) .

والخلاصة أن مناقشة هذا الغرض المنهجى الثاني تظهر أن المسوامل الاقتصادية ليست وحدها المؤثرة في دراسات أن خلدون وأنما أثر فيها أيضا بعض عناصر العمران وخاصة الدين الذي رغم كونه أكبر مؤثسر بينها فأن المختلفة أو أضحة هي أن أين خلدون تناول كل عناصر العمران هده على ضوء معياره المادي في ألتمييز بين البداوة والحضارة . وبالمثل فقد أظهرت المناقشة مدى اهتمامه بتتبع أتر التغير من الشكل الاول إلى الشكل الثاني على عمل وتطور عناصر العمران .

⁽٥٦) يعندح المستشرق فيضل موضوعية اين خلفون في بداسته لمسكلة اليهود يقوله : و أن شرحه لهوان اليهود يهاه الطريقة الاجتماعية السيكولوجية تحكس وأيا لم يظهر ألا في القرن الثامن عشر من مؤدد انفين نادوا يمنق اليبود وتعريرهم من الاسطها. السيامي الإحتمام. ٤ .

W.J. Fischel, «Ibn Khaldun on the Bible, Judaism and the Jews», in: Goldziher Memorial Volume, Part 2, Jerusalem 1958, pp. 162, 163.

٧٥) انظر علبيق ذلك في ألفصل الرابع أيضا .

الغرض الثالث: الملاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج:

يلاحظ الدارس للمقدمة أن ابن خلدون لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد . ولاثبات ذلك سنستشهد بتحليله للظواهر الى اسباب ونتائج كواحد من اساليبه الجديدة ألتي طبقها في دراسة الممران البشري والحياة السياسية . ورغم أن تحليله كان رائدًا في هذا المجمال فانسه لم ننظر إلى الاسباب والنتائج نظرة استاتيكية كأن يظن مثلا بأن الاسباب تظل دائما اسياب والنتائج دائما نتائج . أن الهنزي الحقيقي لمنهج ابن خلدون لا يمكن فهمه تماما ما لم يتم الكشف عن علاقة عامل اضافي ودينا يكي بموضوع البحث . ولا نعني بهذا العامل مجرد الاعتراف بفضل أبن خلدون في اكتشاف اسلوب التحليل الى اسباب ونتائج . ان ما يجتذب الاهتمام حقيقة الى القدمة هو اننا لا يمكن أن نجد فيها الاسباب في جانب والنشائج في جانب آخــر . فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر أبن خلدون الذي لا يعرف هذا التجريد الاحوف . وبالعكس فقد بدت له العلاقة بين الخلفية الإقتصادية وتأثيرات عناصر العمران كعملية مرتبطة تمام الارتباط تتحرك باستمرار على شملك سلسلة من ردود الفعل المتبادل . بالاضافة الى ذلك فانه لم يعسامل عناصر العمران كقوى ذات؛ فعل متساو لها نفس الاثر في سير الاحداث وهو ما يمكن ملاحظته على وجه الخصوص بالنسبة لآرائه في الدين ألتى تشغل في بعض الاحبان قلب المناقشة . وفي الواقع فان الميزة الكبيرة لمنهجه هي طابعه العلمي الذي يستبعد امكان تمتع أي عامل بمقرده بطبيعة أو صفة مطلقة وبفترض بدلا من ذلك وجود تأثير نسبى وردود فعل متبادلة .

ومن الامثلة المتعددة التي يمكن أن تشرح مثل هذا التفاعل هو العلاقات المتشابكة التي تربط بين طريقة المعيشة وأسلوب الفكر وانتشار المسلوم ، فكل تطور مادي يأتي معه برد فعل مماثل في العلاقات الاجتماعية ، ومنساهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية ، وقد سبقت الاشارة الى أن الغار منه التطور المادي سيؤدي الى زيادة في الهن وفي تقسيم العمل ، وكل مهنة تؤثر في النفس والذهن وتفتح أفاق العقل ، ويشيجع هذا على زيادة انتشار العلوم وازدهارها الذي يزيد الانسان بالتالي « ذكاء في عقله وأضاءة في فكره يكثرة المكات الحاصلة للنفس » . ولا نسستطيع أن نعمر في هيذا التحليل الديناميكي على أي فيهم على أي في السبب والنتيجة ، فعاذا كان تقسيم العلوم والموفة هو نتيجة لسبب مادي ، فان نفس هذه النتيجة تلعب دور دود الفعل المتبادئة عند هذا الحد لان الفكر المتطور الذي جاء نتيجة لتفاعل سابق يلعب الآن دور السبب فيصبر حافرا على اشباع حاجات مادية جديدة

وحياة مرفهة تتناسب مع ما وصل اليه صاحب هذا الفكر من تطور (٥٨) .

وهناك مثال آخر يمكن أن يعزز هذا الغرض النهجي وهو وضع العصبية في كل من مجتمع البداوة للاحظ أن طبيعة الحياة الخشنة وشظف الميش يطبع العصبية بعدة صفات اهمها أنها قوة موحدة كلها نشاط وحيوية قادرة على الدفاع عن الجماعة والسعى من أجل تحقيق أهدافها ضد العصبيات الأخرى والقضاء على الخلافات الداخلية بين اتجدافها مند العصبيات الأخرى والقضاء على الخلافات الداخلية بين الحياة اللادية . وبينما تعبر العصبية بهيكلها القوى وخصائها التي تتسم بالحيوية ودورها الكبير في احداث التغييرات نتيجة مترتبة على هذا النوع من الحياة الصمية تعبد المحافظة على هذا النوع من المحافظة المحمدة تلم تحيا الطروف التي خلقتها عندما تقوم الجماعة بفضل عصبيتها بالقضاء على نفس هده ما النظروف التي خلقتها عندما تقوم الجماعة بفضل عصبيتها بالقضاء على دولة الخضرة واتامة ملك جديد محلها يتخلى عن الحياة البدوية وينتقل إلى العياة المحمدة .

وفي ظل الحضارة تبدأ مرحلة جديدة من التأثميرات المتبادلة _ وان كانت أقل حدة _ بين ظروف الميشة الحضرية ومكونات العصبية وخاصة دورها الذي يفقد كثيرا من مبررات وجوده . ففي الدفاع تؤدى الحسياة الجديدة للجماعة في المدن التي تحميها الاسوار والحراس .. بدلا من الميشة في العراء ــ الى تولد مشاعر جديدة غير مأاوفة لديها هي مشاعر الاســـــ والطمأنينة والاعتماد على الدولة في الحماية . وتحل النظم والاحب اءات الجديدة للهيئة الحاكمة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة في حل المشاكل الداخلية ومعاقبة الخارجين على النظام . وعالاوة على ذلك فان التشبه بالمنيات السابقة وانتحال مهن وطرق سهله للحصول على الرزق بحل محل وسائل السلب والنهب والفزو التي كانت الجماعات البدائية تلحأ البها للحصول على ضرورات الحياة . وبذلك تقوم سلطة الملك بعد استتباب الحياة الحضرية بالمهام التي كانت تضطلع بها العصبية كما بتأثر هيكلها وتنحل الروابط التي كانت تجمع بين أفرادها وتفقد خصائصها المبينة لها مشــــلّ النشــــاط والحيوية وحب النزال (٥٩) . ورقم أن الاظنماخلال الكبير الذي يعترى هيكل وخصائص ودور المصبية هو ايفتا نتيجة لاسلوب الحياة السائدة _ في هذه الحالة الحياة العضرية _ فان رد فعل العصبية

⁽Aa) الرجع السابق ، ص ٢٦ ، ٣٣ -

⁽٩٥) القلمة ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٤ ، ٢٨٤ ، ١٥٤ ، ١٨٤ ، ١٨١ .

الضميف لهذه التأثيرات لا يقارن برد الفعل الديناميكي للعصبية في الحياة البدوية . وبغض النظر عن دورها في نقل السلطة السياسية بين فـروع مختلفة من نفس الجماعة ـ وهي تغيرات غير ذات بال ـ فان العصبية التي ضمفت شوكتها تصبح عمليا غير قادرة على احداث تغيير سياسي اساسي على النحط الذي قامت به من نقل حياة الجماعة من البداوة الى الحضارة .

فاذا طبقنا ما قاناه في بداية هذا الغرض المنهجي عن الطبيعة اللانباكية لمناشات ابن خلدون فاننا لن نجد ايضا استقطابا جامدا للاسباب والتناتيج في دراسته لظاهرة العصبية في كل من مجتمعي البداوة والحضارة، ان العصبية في طورها البدائي النشط وبخصائصها التي سبق شرحها هي نتيجة لاسلوب الحياة الخشين في ظل البداوة ، وعندما تنهيا الظروف المادية نلاحظا انها تصبح السبب في تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية الي لون آخر تعاما في ظل الحضارة ، ويستمر التفاعل وتبادل المراكسين بين الاسباب والتناتيج في ظل نعومة ورفاهية الحياة الحضرية التي تكون سببا عداد المرة في معارسة المديد من التأثيرات الشارة على كافة اوجمه سببا عداد المرة في معارسة المديد من التأثيرات الشارة على كافة اوجمه وسود الفساد والظلم فان فرعا آخر من فروع المصبية اللي لا يـزال يحتفظ بالصفات الاولى من صلابة وحيوية قد بلعب دور السبب صرة ويلى حاكم جديدا مكان الحاكم الضعية (ويلى حاكما جديدا مكان الحاكم الضعيف (٣٠) ،

يتضح من هذا استحالة اتخاذ موقف جامد من العلاقة بين العصبية والعمران البشرى ـ سواء كان بدويا أو حضريا ـ بمعنى أن ايا منهـما لا يمكن اعتباره سببا مطلقا أو نتيجة مطلقة .

واخيرا نستنتج ان ابن خلدون كان يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الاسباب والنتائج لا تترك ابا منها في مكانها بشكل جامد . فالاسسباب لا تقل دائما أسباب وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وانما هناك حركة وتغير دائمين وحاول ثلاسباب محل النتائج وبالمكس وذلك وفي سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل .

⁽٦٠) انظر خاتمة المبحث الاول من الغصل الثالث .

الفرض الرابع : القيود المفروضة على التعليل المثنوى والميتافيزيقي :

(أ) القيود الفروضة على التعليل الثنوي أو الثنائي :

حتى نستطيع اثبات النصف الاول من هذا الفرض المنهجي شير بداءة ذي بدء الى ظاهرتين يمكن ملاحظتهما من خلال مناقشاتنا السابقة . الاولى أنه يبدو أن ابن خلدون في تناوله للمسائل الايمانية ودور الدين في المعران كان يلجأ الى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهسا الاجابة على ما يعن له من موضوعات . والثانية أنه فيها خلا هذا الميدان كان يطبق الاسلوب المقلاني ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيمة الزمنية . ولكن الاهم في نظرنا هو أنه لم يطبق هاتين الطريقتين من طرق المالجية بيمكل جامد أو في عزلة تأمة عن بعضهما وأنما استمان احيانا بهما امنا وفي نفس الوقت لاتبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين اشرنا الهمها الان نفس الوقت لاتبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين اشرنا الهمها الان

وفي القدمة امثلة كثيرة على ذلك منها مثلا رايسه حول عدودة المسيح او المهدى وهو راى لايمكن ادراجه تحت اى من الطريقتين المسار البهما . فمن ناحية بسلم ابن خلدون بوجهة نظر الدين بشأن عودة المسيح ويعتبرها حقيقة غير قابلة للمناقشة . ومن ناحية اخرى فهو لا يكتفى بمجرد التعليل الدينى للموضوع ، بل يعبر عن عدم رضائه عن الخرافات التي يلصيقها البعض به ويطبق نتائج دراساته غيضع تلاقة شروط مادية يرى اته لابد من توافرها لمودة المسسيح وهى ضرورة ظهوره بين جماعة قوية تلم شملها قوة العصبية لتشد أزره ، وان يكون متمتما بصفات الزعيم حتى يستطيع تحقيق الهدانه ، وأن يولد في ظروف تؤدى الى بناء دولة قوية .

وهناك مثال آخر في هذا الشأن هو وجهة نظره في قيمة ودور الممل الانساني ، وقد سبق الاستشهاد برايه في نهاية مناقشتنا للفرض الاول اعلاه اذ يقول : « فالكل من عند الله ، فلابد من الاعمال الانسانية في كـل مكسوب ومتمول . . » .

(ب) القيود الفروضة على التعليل المتافيزيقي :

لاثبات النصف الثانى من الفرض المنهجى قد يكفى ان نسسسترجع بعض الاساليب الهامة التى ابتكرها ابن خلمون وناقشناها في فروضيا السابقة وذلك لتبيان مدى الاختلاف بين منهجه والمنهج الميتافيزيقى . . وفي الواقع تكمن الخلافات الاساسية بين الاثنين في عدة نقاط اهمها :

- ايمانه بحتمية التفيير الاجتماعي الدائم ،
- العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .
- _ الاهتمام الكبير الذي أولاه لدور التناقضات في حياة الجماعة .

وحتى نتلافى تكرار ما سبق اثبائه سنناقش مايجاز بعض الامشلة المامة لتلك الخلافات وخاصة ما يتعلق منها بدور المتناقضات في النتائج التي توصل المها .

المحران ؛ البداوة ؟ الحضارة والمصبية ، فقد كشفت كتاباته اله يعتبر العمران ؛ البداوة ؟ الحضارة والمصبية ، فقد كشفت كتاباته اله يعتبر منها فاهرة مركبة قابلة التغير والانتقال من شكل الى آخر ، فالعمران مثلا قد يكون يدويا أو حضريا ؛ والعمران البدوى (أو البدائي) نفسله يسل له شكل محدد لان نوع الحياة المتخلفة التي يعبر عنها قد توجلت في الصحراء أو الجبال أو القرى الصفيرة ، وبالمثل فأن ظواهر مشلل العمران الحضرى والمصبية ليس لها شكل مفرد أو محدد ، هذا علاوة على انه بتغيير أسلوب الحياة المادية فأن الملاحة المعزة ألهاده المطواهر ووظائفها كما في حالة المصبية ـ تتغير بالتبعية (١١) ؛ فالتغيير من شكل الى آخر أو من مرحلة الى أخرى كثير الحدوث ويخضع للتغيرات البيئية المحبطة التي تعدك في الهمران البشرى .

٢ — اختلف ابن خلدون مسع المنهج المتافيزيقي ايضا في تحليله لجوهر كل ظاهرة على حدة وششف أن كلا منها قد تحتوى على صفات الخير والشر في نفس الوقت (٦٢) . أي أن الشيء الواحد أو الظاهـــرة الواحدة يمكن أن تتضمن صفات وعناصر متناقضة . فعثلا يتميز الناس الدين يعيشون في ظل البدارة بالشجاعة والفضيلة وعدم الالتواء ولكنهم في نفس الوقت اجلاف متخلفون وبنقصهم الاخذ باسباب الحياة المنظمة .

وبالاضافة الى تحليل جوهر كل ظاهرة تعرض ابن خلدون لاشكال هامة اخرى من التناقض تنولد من العلاقات المتشابكة للقوى الاجتماعية . من ذلك النظريات التى وضعها عن نه واضمحلال الاميراطوريات ، وعن

⁽١١) المشعة ، ص ٧-٤ وما يعدها ، لدواسة اشمل لتــاثير مثل هذا التغيير على وطائف الهصبية ، اظر فيما يلى البند ٢ من المبحث الاول في القصل الثالث .

⁽۱۲) كذلك : على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ۷۸ ــ ۱۸ .

اسباب دورات هذا النمو أو الاضمحلال (٦٣) . ويمكن ملاحظة فكـــرة التناقض في خلفية كثير من آرائه مثال ذلك التناقض الرئيسي بين اسلوب الحياة البدائية واسلوب الحياة الحضرية وهو التناقض الذي ينبع منه متناقضات كثيرة فرعية ، فالجماعات البدائية تتصارع حتى تسنطبع الجماعة التي تعيش اكثر أنواع الحياة خشونة _ وبالتألى تتمتع بأقسوى مشاعر العصبية _ التفلب على الجماعات الاخرى وفرض سيبيطرتها عليها . ونشأ التناقض التالي بين هذه الحماعة الموحدة القوية الشكيمة وبين دولة حضرية مجاورة آبلة للتحلل ويتمخض الصراع بينهما ان آجلا او عاحلا عن انتصار الجماعة البدوية الوحدة واستستبلائها على الدولة الضعيفة ، الا أن الاطماع الشخصية والظروف السياسية الجديدة التي لم بألفوها تمثل خطرا بالنسبة لنظام حكمهم الحسيديد ويتولد عن ذلك صراع قوى داخل الجماعة التي كانت يوما ما موحدة وذات عصبية ثوية. وتتزايد المداء بين اعضاء الجماعة وبين قائدهم الذي استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دولهم . ولتدعيم مسلطنه وتقويتها في وجه أبناء عصبيته يستورد الحاكم مرتزقة لمساندته عسكريا. ويؤدى الموقف الجديد الى تناقض آخر بين العصبية التي اقصيت عن الحكم وبين ألمرتزقة الجدد وهو تناقض ينذر بالخطر ليس فقط لان اهل العصبية بتخلون عن قائدهم وعن مسائدة الهدف المشترك الذي جاء بهم الى الحكم وانما أيضا لاشتراكهم في مؤامرات من أجل أحداث تفيير قد بكون في صالحهم . ويزيد تدهور الوقف بسبب الفوضى الاقتصادية والاضطرابات السياسية وهي ظروف مناسبة تعطى الفرص لجماعة بدوية جديدة لبحث عن حياة الراحة والرفاهية في المدن . ويصل التناقض الى مرحلة الصدام وتسقط الدولة بتكتلاتها المتصارعة وينشأ نظام حكم جديد وتبدأ دورةاخرى من حلقات العمران بتناقضات جديدة .

٣ ــ والنقطة الهامة الاخيرة في الخلاف بين المنهج الخلدوني والمنهج المبتافيزيقي هي الملاقة التي يمكن تتبعها في مناقشاته بين عاملي المراع والتفيي ٬ وقد تساعدنا آراء ابن خلدون في تطور المصبية على توضيح ذلك . إذا تتبعنا تسلسل دراساته نجد أن المصبية في المعران البدوي

⁽۱۳) يدوج بعض العلماء الماصرين ابن خلدون ضمن المتكرين الذين تشكل فكرة صراع المتنافضات ركنا اصاسيا في ظرياتهم ، اظر في ذلك II. Becker and H. Barnes, Social Thought from Lore to Science, New York 1961 (first published in 1938) pp. 706 -

Science, New York 1961 (first published in 1938) pp. 706 - 708; Don Martindale Community Character & Civilization, London 1963, pp. 119 ff.

تلعب دورا حاسبها وتقدوم بعهمة القسوة الوصدة للجماعة . ولكن بعد الانتقال الى العمران الحضرى يحدث صراع بين القوى الكونة للعصبية بسبب ما سبقته الإشارة اليه من محاولة زعيمها سالذى اصبح ملكا بالاستثثار بابهة الحكم لنفسه واستبعاد فوة العصبية التى جاءت به الى السلقة . ويتضافر الاضطهاد الذى يتعرض له افرادها مع التأثيرات الضارة الناجمة عن انفماسهم في النعيم واللذات على كدر شوكة العصبية وانخلال عقدها تعربجيا . ولكن حيث أن هدف العصبية سكما يشرح ابن خلدون سو بناء نظام حكم ملكى والانتقال من شقاء البسداوة الى نعيم الحضارة فاننا نستخلص من ذلك النتائج الانية :

ب تساعد المصبية على خلق الظروف التي تؤدى الى الصراع تسم الى أحداث التغيير .

- المصبية تجسيد للمناصر الكامنة التي تعمل على أحداث مثل هذا الصراع .

_ تؤدى العصبية بذلك الى تدمير نفسها بنفسها .

^(3.5) لمزيد من التفاصيل أظر قيما يلى البند ؛ من المبحث الثالث في الفصل الثالث ،

المبحث الخامس

مغزى المنهج الجديد للعلوم الاجتماعية :

شرحنا في مقدمة هذا البحث كيف ادت التفسيرات الجزئية المنهج الغلارني – والتي استعرضناها في مستهل بحثنا – الى صعوبة التوصل الى حد ادني من الاتفاق على الملاحج الاساسية لهذا المنهج والابسس التي يتبنى عليها رغم الكتابات القيمة التي تعرضت للموضوع وخاصسة في السنين الاخيرة ، وبعد مناقشتنا للفروض المنهجية الاربعة لعلم العمران بنستطيع التقدم باجابات متوزّزة عن الاسئلة التي سبق ان وجهناها في بداية البحث (م) ، فقد كان مما يدعب الى القلق ان يودي التعارض الماسلية التي سبق ان مؤدي التعارض الى التعاق ان هذا المنهج يفتف الى المعاق ان هذا المنهج يفتف الى المعاتب والى خط واضح مميز ، وفي الواقع كان من المعكن ان نصل الى التعارضة بين الظواهر باسلوب الابيض والاسود ، ولكن مثل هذه الطرق والاسليب غير العلمية في البحث مضللة علاوة على ان ابن خلدون نفسه والاساليب غير العلمية في البحث مضللة علاوة على ان ابن خلدون نفسه عارض التفسيرات الجامد المحل والمغارض النفس المناسيات الجامد المض المناسية قي الخلافة الاسلامية (٦))

فمثلا اذا قصرنا دراستنا لكتابات ابن خلدون على العلاقة المتسادلة بين الدين والمجتمع فان النتيجة التى سنخرج بها هى انه مفكر صوفى . وبائثل اذا قصرناها على تفسيراته الاقتصادية أو حججه المادية الكثيرة التي استمان بها فاننا سنمتقد أنه مفكر مادى . وحيث أننا لا نسستطيع أن نلجأ إلى مثل هذا التكنيك في تحليلنا لان المفكر الذي نتعرض لمنهسجه

⁽١٥) أظر اعلاه خاتمة المبحث الاول من هذا القصل .

⁽٦٦) راجع في ذلك دراستنا أوقفه من الملاقة بين تدهور الفلاقة الإسلامية وظاهر في انتصب خليفتين في آن واحد والتخلي من مبدأ القرضية (أي من شرط أن يكون المقليقة من قبلة الرسول (م)، وهي قبلة قريش ؛ • لبالتسبة لظاهرة الثانية مثلا كلاحظ أسلوبه الطاء في عام التسبك الجاهد بهبدا جرات الهادة على تطبيقة وذلك على اساس الله ما داست عصبية الغرب عامة وعصبية قريش خاصة قد نقفت القوة التي بها يكون الحكم والمحافظسية على المسالم المامة على من المسالم والمحافظسية على المسالم المامة على من المسالم والمحافظ على المسالم والمحافظ على المسالم والمحافظة المحلوبة الى المساقدة والقوة اللتين تعكنات من تنفيذ المساوليات والمسروط المحلوبة المحلوبة المحلوبة والمسروط المحلوبة المحلوبة المحلوبة والمسروط المحلوبة المحلوبة المحلوبة والمسروط المحلوبة المحلوبة المحلوبة المحلوبة المحلوبة والمسروط المحلوبة ا

بالدراسة هو نفسه الذي طبق كلا من الاسلوبين المشار اليهما فانه يصبح من غير المامون دمغ منهجه بأي من هدين التمهيين المتطرفين المستقين كل على حدة من اسلوب معالجة ببدر ثنائيا في الظاهر . لهذا فائنا لا فستطيع القول ان منهجه بستند فقط ألى اسلس ديني كما لا تقدر على دمغه بأنه مادى . والاستنتاج الصحيح الذي يمكن أن نخرج به من كل مناقساتنا هو انه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته واصالته أن ابن خلدون _ وهو المؤمن الفيور على الدين _ لم يسبق بأي مفكر من أي عقيدة سياسية أق دينية نجع في التوصل الى ما توصل أليه من معالجة علية متسكرة دينية نجع في التوصل الى ما توصل أليه من معالجة علية مبتسكرة الملاقات المتبادلة بين العواصل الاقتصادية واظواهر الاجتماعية .

والنقطة الاخيرة التى نريد ايضاحها عى ان منهج ابن خلدون كفكر عبقرى لا يمكن بحثه كظاهرة منعزلة في ميدان دراسة المناهج وعلاقاتها بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وهو بهذا يستحق منا نظرة شاملة اخيرة قد تلقى الضوء على مكانه في حقل دراسة المناهاجي ، وسواء ترك علم الممران والمنهج الخلدوني آثارهما على المفكرين السياسيين والاجتماعيين (17) الذين جاءوا بعده ام ان منجزاته الملمية ظلتمجهولة فان ملذا لا بقلل بحال من الاحوال من الحاجة الى أعادة النظر في تطور المناهج العلمية في الملوم الانسانية والاعتراف بغضله في هذا المجال

ويقدم بحثنا الوجز هذا بعض المؤشرات الايجابية على أن منسبهج المخلوق بعكل اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجردة التي كانت سائدة قبله في العصود الوسطى من جانب وبين المناهج الوضعية والملادية لكبار المفكرين الذين ظهروا بعده وخاصة في أوروبا من جانب آخر . هــذا بعلاوة على أن استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوي متافيزيقية أو مادية لهو دليل آخر على أنه يمثل مرحلة انتقال بين الالتين .

⁽۱۷) بنادی بعض الهامه بضرورة القیام بعزیه من الدراسات لیحث بعض ارجه الشبه الهام بعزیه من الدرسات لیحث بعض ارجه الشبه الهامه بین الاتخار التی اوردها ابن خلدون فی علم الهمران و ۱۸راه بعض الهامی عبد الواحد حاوا بعده مثل جان بودان وارجست کومت ، اقبل فی گذلك تابید الدکتور علی عبد الواحد وافی القعمة ابن خلدون معه ۱۷۷ ، کذلك الدکتور عبد العزیق عزت و عطور المجتمعے البانی عند ابن خلدون ۶ ، مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۲ الباری عند ابن خلدون ۶ ، مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۲ الباری عند ابن خلدون ۶ مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۲ الباری خلدون ۶ مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۲ الباری کلدون ۶ مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۲ الباری کلدون ۶ مرجع سابق ٤ مسقحات ۵۰ الباری کلدون ۶ مرجع سابق ۶ مسقحات ۵۰ الباری کلدون ۶ مرجع سابق ۶ مسقحات ۵۰ کدون ۱۸ کدون ۱۸

H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science, op. cit., p. 349.

العسلالثالث

مفهوم العصبيه

المبحث الأول

دراست ابن خدون المصيية في الجتمعات البدائية والتحضرة

بعد أن أوجزنا البحث في الدراسات الاساسية للمقدمة المتعلقة ... بموضوع كتابنا ، وبعد أن شرحنا بعض المداخل والفروض المنهجية التي ابتكرها ابن خلدون ، سندرس في هذا الفصل مفهومه للصعبية ، وباكتمال هذه الدراسة ، علاوة على بحثنا لمنهجه الجديد في الفصل السابق ، نكون قد أنتهينا من اثبات ما افترضناه من أنه اعتمد على وسيلتين في بناء نظريته السياسسية .

ان العصبية ـ كما أدركها واستخدمها أبن خلدون ـ هى ظاهـرة مركبة بحتاج تحليلها ألى جهد غير قليل ، بممنى أنه لكى نفهمها ، ينمين علينا تناول هذه الظاهرة وتحليلها ألى مكوناتها وتناول كل جزء منها بالتعريف والتقييم ، لهذا سنقوم في هذا ألمحث الاول بتعريف مكونات الظاهـــرة تمهيدا لنقييم تلك المكونات في المبحث الثالث عندما نعالج دور العصبية .

تناول ابن خلدون فكرة العصبية بالتفصيل في الفصل الثانى من مقدمته حيث كرس ست دراسات تمهسيدية البحث الدقيق في طريقة اكتساب العيش التى كانت تتبعها الجماعتان البشريتان اللتان اخضمهما للاحظاته وهما البدو والحفر (اى الشسموب البدائية والمتحضرة) . لهذا الفرض استقمي ابن خلدون تأثير طريقتهما المختلفة في الحيساة على عدة عوامل وظواهر هامة منها مستوى المعيشة والممارسة السياسسية ومدى الحماس الدينى والسلوك الاخلاقي .

فمثلا تجتذب الحياة السمهلة في المسدن ، موجات متماقبة من البدائين الإجلاف الذين ينتقلون للاستقرار فيها هربا من قسوة الحياة. وعندما تترك هذه الجماعات البدائية حياتها البسمسيطة القاسية في الصحراء أو الجبال أو القرى الصغيرة لتبدأ نوعا آخر من الحياة الاكتسر

تعقيدا ، فانها تكتسب تدريعيا أشكالا مفايرة تهاما من العادات والتقاليد كما تعتنق وجهات نظر وآراء جديدة . هكذا نلاحظ أنه بعد أن ميسسز ابن خلدون بدقة بين هذين الاسلوبين المختلفين للحياة ، البداوة والحضارة ، بدأ دراسسسته للعصبية .

١ _ ممنى وانماط العصبية :

سنناقش في هذا البند الاول بايجاز معنى وانعاط العصبية . ئسم نتابع تسلسل حجج ابن خلدون لتحليل كيفية تناوله لها كظاهرة طبيعية وكقوة اجتماعية ، وتصويره للملاقات المتبادلة بينها وبين العمران ، حول معنى العصبية ، يجب التذكير بأن ابن خلدون لم يكن أول من استخدم هذا المصطلح الذي يرجع في الواقع الى حقبة ما قبل الاسلام حيث اسستخدم للاشارة الى نوع من « الدفاع عن قضية أو مصلحة مشسستركة مع اقرباء الفرد » الأمر الذي قد يؤدى الى « التأبيد الاعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضتها » (1) .

بعد ظهور الاسلام ، ادان القرآن الكريم بئسلة العصبية ومظاهرها المسيئة ، ودعا المسلمين الى التخلص من حمل هذا التحيز القبلى والطائفى المنطقف . وتعل كتابات ابن خلدون على انه كان واعيا بموقف الاسسسلام ضد العصبية مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسسلامة تفسيراته وفروضه النظرية ، ومحاولة لخلق أرضية مشسستركة يمكن أن تنقى عليها المبادىء الاسلامية مع العصبية ()) .

على أي حال فان الطريقة التي استخدم بها أبن خلدون هذا المسطلح قد قسرت مؤخرا بطرق مختلفة يقطى كل منها جانبا أو أكثسر من جوانب المسطلح العربي ، وأن كان لا يزال من الصعب أن نجد تفسيرا شسساملا بمكس المعنى الحقيقي والدينامية الكبيرة المصبية كما قصد في كتاباته . أدى ذلك بعض الكتاب وخاصة الإجانب منهم إلى استخدام المسطلح العربي كما هو ، في حين حاول آخرون استممال مرادفاته له مشل « الإحساس بالتضامن » ، « «سسسور الجماعة » › « الإخلاص للجماعة » › « الإخلاص للجماعة » › « ومعلى مثل هذه المرادفات ممان الطبعاعة » منازية وفقا الظروف المتخلة التي تستخدم فيها مثل: الوفاء

MR. I, p. LXXVIII

 ⁽۲) اكثر آخر هذا الفصل : « دور المصبية كتيمة الخلاقية » -:

للجناعة ، الرغبة في الدفاع عنها ، التماسك أو الوحدة الداخلية للجماعة، الاوادة أو الرغبة المستركة في الحصول على السلطة ، أو مجرد الاشساره الى الجماعة نفسسها (٣) .

تيسيرا للمناقشة اللاحقة ، سنستعرض وجهة نظر ابن خلدون في مختلف أنماط العصبية وذلك على ضوء تأكيده الخاص على الطلاقـــة السببية بين هذه الظاهرة وبين المعران البدائي ، فقد لاحظ أنه في البداؤة (اى العمران البدائي) تنبثق هذه الانعاط من ثلاثة أنـــواع متعايزة من العلاقات هي : صلات الرحم (صلات المحم) ، الحلف (التحالف) ، والولاء من العصبية أذ شول : والولاء من العصبية أذ شول :

« وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقسال . ومن صلتها النمرة على ذوى القربي وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصبيمه هلكة ويها يكون التعاضد والتناصر : وتعظم رهية العلدو لهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا أذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ؛ لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشي جانبهم ؟ أذ نعرة كل أحد على نسسبه وعصبته أهم . . . » (3)

وتختلف المصبية الناجمة عن هذه العلاقة الوثيقة عن النمطين الآخرين الله المحتلف المرة الحاق الهراد الله بنبثقان من الحلف والولاء . فهذين الاخيرين هما ثمرة الحاق الهراد منحدرين من اصل معين بجماعة من اصل آخر وذلك من خلال عدة روابط منها التزاوج وبسط الحماية وغيرهما من العلاقات الاجتماعية المماثلة . وعلى الرغم من أن هؤلاء الاشخاص يعتبرون في النهاية منحدرين من نفس

 ⁽٣) ساطع العصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ، ٣٥٠، ٢٣٥ ، ٣٥٠ انظر المحالك :

MR. I, p. LXXVIII; G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon Ibn Khaldûn, "op. cit., H. Ritter "Irrational Solidarity Groups", op. cit., pp. 3, 4; R. Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun", op. cit., p. 58; W.J. Fischel, Ibn Khaldûn and Tamerlane, op. cit., p. 82; T. Khemiri, "Zur Wiedergabe des Wortes 'asabiyya", op. cit., pp. 184 ff. H. Z. Ulken, "Ibn Khaldûn: Initiateur de la Sociologie", op. cit., p. 38.

MR. I, pp. 264, 263, 289 هـ (وَالْمُعَلَّمُ مِنْ الْمُعَلِّمِةُ مَنْ اللهِ ا

الاصل ، ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الالتزامات فانهم يظلون ــ كما سنشرح فيها بعد ــ آدنى مرتبة من افراد المصبية الاصليين الذين تربطهم علاقة الدم (ه) . ولم يدع ابن خلدون أى شك في أنه كان يعتبر أن هدا النمط الاول الذي ينبئق من رابطة الدم ، هو الاقوى والاكثر مدعاة للثقة والذي يتضمن أمتن مشاعر المتضمن التي يعكن الاعتماد عليها في الطبات . لهذه الاسباب ، فان المصبية المتسولدة من وابطة الدم لها الاسبقية على غيرها التي تنجم عن علاقات وروابط اخرى .

يختلف الوضيع في هذا المجال بالنسبة للدين الذي اعتسبره ابن خلدون الاستثناء الوحيد ، بمعنى أن الدين هو الوحيد القادر على خليق مشاعر المتضامن أقوى من تلك التي تولدها العصبية ، كما أكد على حقيقة اخرى مفادها أن الدين يستطيع أن يعارس قوة كبرى في توحيد الجماعات لانه يستأصل التطلعات الشريرة ومشاعر الفيرة المتبادلة ، هذا وسنناقش في البحثين التاليين بعزيد من التفصيل الصلة القسوية التي لاحظها بين الدين والعصبية ،

٢ _ التأثيرات التبادلة بين الممران والمصبية:

درس ابن خلدون ظاهرة المصبية وتفاعلها مع مختلف عنساصر العمران وذلك على ضوء فكرته التي تقول بان العمران البدوى هو اساس العمران الخضرى وسسات ودور العمران الحضرى وسسات ودور العمران الحضرية في كل من البداوة والحضارة ، وتتبع الآثار الناجمة عن الإنتقال من الحياة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة في المقتلفة المنافقة المنافقة في المقتلفة بشكل العمران المشار اليهما ، ثم نستكمل تحليل دور العصبية بعزيد من التفصيل في المحمد النائفة في القصليين المنافقة في القصليين المنافقة في القصليين الرابع والخامس للمكانة الخاصة التي تحتلها العصبية في نظريته السياسية ،

أكد ابن خلدون على وجود علاقة وثيقة متبادلة بين البداوة من جانب وبين هيكل وسمات ودور العصبية من جانب آخر . لشرح هذا سنبرز اولا النقاط الاساسية التي تم التأكيد عليها في الفصل الاخير وبصفة خاصة مقولته التي أوضح فيها كيف ان العصبية كانت واحدة من ظواهر كشيرة تعتبر سلماتها وتطورها نتائج لعاملين هما أسلوب المعيشة السلائد في

MR. I, pp. 267, 264, 277 ، ٤٣٤،٤٢٤،٤٢٧ ص ٥٥)

العمران ، والانتقال من البداوة الى الحضارة . فعلى سبيل المسال فان الحياة القاسية للشعب البدائي في البرية (أى في القفر أو العراء) تجعله متحفزا دائما لصد هجمات الصوارى والجماعات المعادية لانهم لا تحميم ليلا أسوار المدن أو العسس ، أن الضمان الوحيد للبقاء في مثل هده الظروف الصعبة يكمن في شجاعتهم واعتمادهم الكامل على انفسهم ، وهي صفات تتبحها مشاعر الحب الطبيعية القوية التي تربط الانسان باسرته وجهاعته واستعداده للتضحية بالنفي دفاعا عنها ، هذه المناعر التي دعاها ابن خلدون بالعصبية تتضمن نوعا من التضاس القوى ، كما تعكس الاستعداد للتكانف والوقوف معا لواجهة مثل هذه البيئة الصعبة .

هكذا تتضافر كافة انماط العصبية سواء كانت ناتجة من رابطة الدم او من غيرها ، لتشكل جماعة اكثر قوة تستطيع الصحود امام الصعوبات الطبيعية وعدوان الجماعات الاخرى ، والقوة الرئيسية الحافزة على الاندماج تتمثل في نواة الجماعة التى ترجع في اصلها الى اقوى عسلاقة للنسب بين صفوفها ، ويفرض الزعماء المكونون لنواة العصبية سيطرتهم - عن طريق قرابة العصب الوثيقة فيما بينهم وباستخدام القوة (1) ــ ليس فقط على المرتبطين بهم بالحلف والولاء وانما أيضا على العصبيات الاخرى التسابعة داخل الجماعة ، ومن ثم فان الحياة في العمران البدائي تؤدى الى تكوين عصبية عامة كبرى تتميز بهيكل موحد يضم كافة الإنماط والفروع التابعة للحيامة ،

وقر العمران البدوى على خصائص ودور العصبية فالصراع من اجل البداء واسلوب الحياة المتميز بالفقر المدقع يطبع العصبية في هذه المرحلة من نطورها بسمات ملائمة لهذه الظروف وتتمثل في التحفر والديناميةوالمنف. وفيما يتعلق بدورها ، فان العصبية تعتبر حيوبة في حالتي الدفاع والهجوم، فبفضلها يمكن الدفاع من افراد الجماعة ضد كافة الاخطار وتحمى المرتبطير بها سواء كانوا الباعا أم حلفاء . وفي حالة الهجوم فان العصبية ضرورية الضالان الحياة القاسية غير المستقرة للجماعة تحتاج الى قوتها لتوفي ضروريات الحياة المتسسسة من الطبيعة أو المفتصبة بمن الجماعات المجاورة المجاوريات المجاورة المهاروريات المجاورة المهاروريات المحالية المنافقة المنطقة المواجه المحالية المنافقة المواجه عليهم نوعا من السلطة العرفية لتسبو بة المخلفات الداخلية وكبح جماح الاشرار والخارجين على الجماعة (٧).

MR. I, pp. 269, 270 ، ٤٢٩،٤٢٨ من ١٦١

نسير هنا الى الفصل ا ا في طبعة واغى؛وهو مفقود في طبعتي فرانز روزنتال وكارمير (٧) القدمة ، ص ٤٥٤(١/١٤٤٢) ، MR. I, pp. 268, 302, 308.

ان العمران البدائى لا يؤثر فحسب على عناصر العصبية المذكورة آنفا، وأنما يؤثر أيضا في تشكيل هدفها النهائى . فقد اوضح ابن خلدون ان غاية العصبية هي سلطة الملك (٨) والحياة الافضل التي لا تتردد في تحقيقها متى تو فرت لها القوة الكافية ووحدة الصف . وتوضح الطريقة التي استخدم بها عبارة « غاية » معنى ذاتيا وموضوعيا على حد سدواء . فعن الناجية الما التحول على السلطة الملكية كوسيلة لحياة الفخيل وايسر . ومن الناجية الى الحصول على السلطة الملكية كوسيلة لحياة افضل وايسر . ومن الناجية الوضوعية » يتم التطور من العموان البدائي الى المحوران المتدائي العصبية .

خلاصة القول أن العصبية في الممران البدائي هي قوة حازمة موحدة فادرة على العضبيات الاخرى للحصول عادرة على العضبيات الاخرى للحصول على مطالبها و ركبح جماع الخلافات الداخلية ، و فرض التغيير الى شكل آخر للحياة اكثر تقدما ، أن مغزى هذا التغامل المتبادل في رابنا جدير بالتحليل ، فبينما نجد أن هيكل وخصائص ودور المصبية تعتبر نتاجا الأسلوب الحياة البدائي في ظل البداوة ، فأن هذه العصبية نفسها هي التي تقوم في مرحلة لاحقة بدور وساعلة أو اداة التغير فتضع حدا لهذا الاسلوب البدائي القديم وساعد على نقل الجماعة الى اسلوب جديد للحياة في ظل الحضارة .

في الممران المتحضر ، بشرح ابن خلدون ظروف مرحلة مفايرة من التفاعل المتبادل بين اسلوب الحياة الجديدة السهل وبين عناصر المصبية السباق ذكرها . وكانت اولي ملاحظاته هي أن القادمين الجدد من البدائين يتكيفون تدريجيا مع الحياة المتحضرة ومتطلباتها . ففي البداية ، تستمر مشاعر وروابط الانماط المختلفة للمصبية رغم أن دورها يفقد مبرر وجوده باعتباره أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة ، للتسدليل على ذلك سستشيد يشلالة أمثلة ذكرها ابن خلدون في سياق مناقشته .

بالنسبة للدفاع ؛ تولد الحياة الجديدة للجماعة في المدينة الحساطة بالاسوار وبالحرس مشاعر لم يسبق لها مثيل بالامن والاعتماد على حماية الاخرين . كما توضع اجراءات حكومية جديدة اكثر حزما وانشباطا لتحل محل سلطة الزعماء القبليين؛ وهي اجراءات تستخدم في المنازعات المداخلية وكبح جماح الخارجين على الامن والنظام بالاضافة الى ذلك ؛ فان الاستيلاء على ثروة الاسرة الحاكمة السابقة واتباع اساليب اكثر سهولة لكسب المبشى تأخد مكان الاساليب التي كانت متبعة في المرحلة البدائية الاولى حيث كانوا

MR. I, p. 284 . وروم القدمة ، ص ١٣٩ .

يعتمدون على الصراع والسلب والنهب لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية لاقامة اود من يعولونهم . (٩)

في هذه المجالات الثلاث ، تحل سلطة سياسية مركزية جديدة محسل المحسية في اشباع الضروريات الملاية والحيوية للجماعة ، يعمني أن الاتنفال ألى أسلوب حياة أكثر تقدما ، وقيام سلطة سياسية منظمة او نظام ملكي يُودى إلى الحد من دور المحسية في هذه المجالات ، ومن ثم الى الحلول محلها بسورة كالمة في النهابة .

يتعرض هيكل المصبية لتغير مماثل بعد هـ فما الانتقال . وبعكن أن نلاحظ في هذا الصدد أسبابا ثلاثة يعزى أولها إلى الظروف السابق ذكرها. نقد أوضح أبن خلدون صراحة أن أشباع الصاجات في العمران البدائي _ والذي يتطلب روابط قوية للمصبية بين أعضاء الجماعة _ يتحقق في العمران المتحدر بوسائل أخرى سياسية . يعنى هذا أن مخاطر البداوة واحتياجاتها المتحدد ؛ كانت هي القوة المحركة التي وحدت مختلف أنماط وقروع العصبية معا . ومع تحلل واختفاء تلك ألموامل التي كانت تـ ودى الى الترابط بعد الانتقال إلى المرحلة الجديدة ، يصبح من الصعب على هبكل العصبية أن يقلت بن مصبح مماثل .

يمزو ابن خلدون السبب الثانى لتقطع أوصال المصبية وتفكك هيكلها الى اختلاط الإنساب فالمصبية في رأيه تقوم على نقاء النسب ومشاعر التراحم القوية الناجمة عن الوعى بالانتماء لاصل متسترك والتي لا يمكن ضمانها الاعن طريق النظمانى الميش في القفر في ظل حياة بدائية ، ويدمر الانتقال الى المعران الحضرى هذا النقاء بسبب التزاوج بين الجماعات المربة المختلفة واطراد الاختلاط مع غير العرب الذي حدث بصفة خاصسة مقد المتوجات الاسلامية ، (1)

اما السبب الثالث لتفكك هيكل المصبية فيرجع الى نوع الحياة نفسها في ظل الحضارة والتحلل المغروض عليها نتيجة لتعرضها للاضطهاد على يدى زعيمها الذى يخشى ووتها بعد استيلائه على سلطة الملك . ويلفت ابن خلدون النظر الى المساوىء والمتازعات التي يولدهـــا المعسران الحضرى وآثاره السيئة على هيكل المصبية . وسنتحدث بالتفصيل عن هذه النقطة في الفقرة

⁽٩) القدمة ، ص ١٩٤٤. (١٩ القدمة ، ص ١٩٤٤. (١٩ القدمة ، ص ١٩٤٩. (١٠ القدمة) ص ١٩٤٩.

التالية التي نعالج فيها خصائص المصبية في ظل الحضارة ، ثم في الدراسة المفصلة فيما بعد حول الدور الاجتماعي للمصبية .

تتعرض خصائص المصبية إيضا لتغيرات جذرية نتيجة للانتقال التدريجي من بساطة المعرآن البخوى الى الوقرة والغني في ظل العمران البخوى الى الوقرة والغني في ظل العمران الحضري . ويعفي الوقت ، ينفمس اعضاء الجماعة في السباع مللاتهم والتمنع بحياة تتسم باللاعة والسكون . كذلك ينفمس الاشخاص المرتبطون بالمصبية عن طريق الحلف والولاء في نفس الحياة المترقة وفي جو الاسترخاء ومن هنا تتضاما مشاعر التضامن والاخلاص للقضية المستركة سواء بين اعضاء العصبية أو بين المرتبطين بها . ثم يؤدى الغرق في الرفاهية الزائدة التي يسعيها ابن خلدون خروج الترف عن الحد الى اضعاف روح القتسال لديهم والقضاء على الخشونة والصلابة التي ميزت حياتهم البدائية الاولى . لهذا يستخلص ابن خلدون بحق أن مثل هذا الوضع يفت في عضد العصبية ويفلم بعم ساطانه الداخلى وليدافع عن اسرته الحاكمة في مواجهة الروات الجديدة من الجوات الجديدة من الحواصات البدائية القوية (١١) .

يشير هذا التصوير البارع لابن خلدون الى نوع من التغامل بي يختلف عن ذلك الذى ناقسناه من قبل بين اسلوب الحياة في ظل الحضارة وبسين المصبية . فعلى الرغم من ان التغيرات الكبيرة التي قوثر على دورها ، وهيكلها وخصائصها هي في هذه الحالة ايضا نتائج لاسلوب المعيشة – ونقصد هنا اسلوب المعيشة و نقصادي الحالم المسبوب المعيشة على نفس المستوى الديناميكي الذي كان يحدث في ظل المصران البدائي . وفيما عدا المقاومة الفسئيلة لمحاولات الملك الاستئار بشمار الحكم ، البحولات غير الهامة في السلطة بين فروع نفس الجماعة ، فان المصبية الرخوة المتحللة تصبح من الناحية العملية عاجزة عن احداث تحول سياسي جدى مماثل التحول السسابق اللى ادى الى الانتقال من البسداوة الى الحضارة . بعبارة اخرى ، هناك تفاعل متوازن نسبيا بين المعران البدائي وبين المصبية وذلك بعكس التفاعل غير المتكافىء الذي يحدث بين المعران البدائي الحضابية وذلك بعكس التفاعل غير المتكافىء الذي يحدث بين المعران الخيار

هناك ملاحظة اخيرة قبل أن نختم هذا البند من مناقستنا ؛ وهي انه اتفاقا مع الفرض المنهجي الثالث الذي تناولنـــاه في الفصل الثاني أعــــلاه ،

MR. I, pp. 286, 287, 342 : [۸ξίξξζίξξ] من المقدمة ، ص

نستطيع هنا أيضا أن تلاحظ الطابع الديناميكي لتضميرات أبن خلدون .

بعمني أنه لا يمكن أن نجد استغطابا مجردا بين الاسباب والتتاثيج في دراسته
للمصبية في البيئتين البدوية والحضارية . ففي حين أن المصبية البدائية
والقوبية بكل ما يميزها من خصائص ، هي نتاج الاسابوب الحياة في ظلل
البداوة ، فانها تعمل في الوقت المناسب كسبب أساسي لتفيير نفس أسلوب
الحياة هذا إلى اسلوب آخر مختلف تماما حيث تلعب دور الاداة أو
السبب (أو الطلة) في نقل الجماعة إلى حياة الحضارة ، أي أن العصران
هنا أصبح نتيجة (أو مطولا) .

تستمر التأثيرات المتبادلة بين الاسباب والنتائج وحاول بعضها محل البعض الآخر في ظل العمران الحضرى الذي يصبح سببا (أو علة) هـذه المرة فيؤثر تأثيرا سيئا على كافة جوانب العصبية التي صادت نتيجة (أو معلولا)وذلك بالطريقة الموضحة في هذا البند . مع ذلك ، قد تعود العصبية لتلعب دور السبب مرة اخرى بعد أن تصل الرفاهية ، والفساد والظلم الى الذروة ، حيننذ قد يسمى احد فروعها الذي لا يزال يحتفظ ببعض القوة الى احداث تغيير من خلال المنازعات الداخلية على السلطة بين الاجتحة المتصارعة للجماعة ، وأن كان على نطاق ضيق ، فينجع في تنصيب ماك جديد . معنى ذلك أنه لا يمكن النظر بشكل جامد الى العصبية أو العمران سـ سمواء كان بدائيا أو متحضرا ما كان نعتبر أيا منهما كسب مطلق أو نتبجة مطلقة ، أي أن كلا منهما لا يمكن في الواقع أن تكون سببا أونتيحة بصب رة دائمة ، أن تسلسل عرض ابن خلدون الموضح اعلاه بؤكد انه اذا كان لنسأ ان نستوعب مفهومه عن العصبية باسلوب صحيح ، فاننا نحتاج الى ادراك دقيق ومحدد لفزى التفاعل الذي شرحه بين العصبية والمعران ، جنبا الى الى جنب مع عملية الاحلال والطابع الديناميكي اللذين تتميز بهما علاقتهما الوثيقة .

المحث الثابي

ماهيسة العصبية

ركونا في المبحث الاول على معالجة ابن خلدون للعصبية كظاهرة وكفوة سياسية في البيئتين المختلفتين اللتين اخضعهما لملاحظاته ، كما قمستنا بتحليل مفهومه الجدلي للتفاعل بين العمران والعصبية ، وفي المبحث الحالي ان نتابع مناقشاته كما جاءت متسلسلة في المقدمة وانماستهتم بدلا من ذلك ببحث بعض السمات الهامة المرتبطة بالعصبية في كل من البداوة والحضارة على حد سيواء ، هذا يعني القول أن غرضنا هنا هو تحليل بعض سمات المصبية في حد ذاتها ، تحقيقا لهذا الهدف سنستعرض تلاث قضسانا للمور حسول:

علاقة التماثل بالمصبية .

علاقة المصبية بالرضا والطاعة ،

علاقة المصبة بالمنصرية .

الرابطة التي تنقصم بين العصبية وبين عاملي. الطاعة والرضا .

مظهرها العنصري الخادع .

ولا نجد مناصا من التحذير من أنه نتيجة للتحليل الذي أوردناه أعلاه لجوهر آراء ابن خلدون في العصبية ، فأنه سيكون من الصعب تلافي بعض التكرار في المناقضات التاليسة .

علاقة التماثل بالمصبية:

تحاول في هذا البند الاول كثيف سبة اساسية نعتقد أنها تكفن وراء التضامن الذي توفره الصبية ، فالقضية الطروحة هنا أذن هي محاولة اكتنف المصبية كما عالجها ان خلاون هي نتاج عواسسل منشابهة ام عوامل مختلفة ، تسهيلا المناقشة > سنغرق بين بعض النظريات التي تدافع عن هذه الظاهرة أو تلك ، لمرقة أبي يقف هو من مدى ضرورة توفر التشابه أو الاختلاف كشرط اولي للتضامن ، والقبكرة نفسها وأن كانت قد تطورت كثيرا في العصر الحديث ألا أنها ليست جديدة كما يسدو

وانما ترجع الى زمن ارسطو (١٢) . هناك مثلا نظرية تغرض أن تشبابه الناس في الخصائص المرقية أو الاجتماعية الثقافية بقوى تضامن الجماعة .
بينما تزمم نظرية ثانية أن مثل هذا التلاحم بتدعم على أفضلل وجه من خلال النباين العرقي والتباين الاجتماعي والثقافي لاعضاء تلك الجماعة .
ثم هناك نظرية ثالثة تتبني وجهتي نظر تدهب الاولى منهما الى القلون بأن التضامن الحقيقي لا يستند الى اي من عاملي التشابه أو الاختلاف وتزم أن مزيجا معينا منهما هو الامر الاكثر حسما ليس فقط بالنسبية للتضامن وأنما أيضا بالنسابية التضامن وأنما أيضا بالنسابية بناسم المناسبة التضامن وأنما أيضا التضامن من التضامن عن من التضامن عنوم الاختلاف (١٤) .

على ضوء هذه المتدمة الوجيزة ، ستبحث بعض الوضوعات المتطقة بمفهوم العصبية لتعرف اى من العاملين اكثر صلة بالمناقشة الراهنية . وتشمل هذه الموضوعات اسلوب الميشة ، السلطة ، الزعامة ، الدين ، ففي حديثه عن اسلوب المميشة ركز إبن خلدون على أهمية الحياة البلائية البسيطة في العفاظ على الخصال المحيدة والتسسيجاعة . ان العادات والخصال الشريرة لذى الجماعات البلائية أقل بكثير اذا قورنت بمثيلاتها لدى الجماعات المتحرة ، والسبب في ذلك هو :

« أنهم أكثر قربا إلى الحالة الطبيعية الأولى وأكثر بعسيدا عن المادات السسيئة التي تؤلسر على دوح (الجماعات المتحضرة) من خلال التقالد القميعة » .

أن حياتهم القاسية في البادية تضطرهم الى الاعتصاد على الذات في نوير سبل الحياة وفي الدفاع من انفسهم ، فتصبح المثابرة شسسيستهم والشجواعة طبيطة تتسم بدرجية والشجواعة طبيطة تتسم بدرجية عالية من التجانس فيما يتعلق بالطابع البدائي لاسلوب معيشتها والحفاظ على أمنها ، أى أنه كان يرى أن تشابه المطروب الصحية يولد التصاور لواجهة هذه المساق ، ومن ثم يقوى شعورهم بالعصبية التي تتوافر لهيم، عن طريق دوابط المدم أو الحلف ، على الجانب الآخر تقدم الحياة المتحضرة

Cf. Aristotle on Friendship (Philia), The Ethics, translated by J.A.K. Thomson, The Penguin Classics, London 1961, Book 8, 1, pp. 227, 229, 12, 251.

P. Sorokin, Society, Culture and Personality, op. cit. pp. 133, 141.

الصورة الماكسية بسبب استيعاب العمران الحضرى لجماعات وعادات متباينة . لهذا يمكن استخلاص أن الاقتقار الى التماثل و خاصية أذا ترن بانتتائج المدمرة لحياة الرفاهية الرائدة عامل يؤثر بصورة سلبية على المصيبة ، ونستطيع البات هذا الفرض بالاستشهاد بعقولة أخدى شرح فيها أن خلامان الظروف التي أعقبت الفتوحات الاسلامية وكيف أن التعاج العرب مع الفرس ومع الجماعات العرقية الاخدى قد أدى الى فوصى شاملة في الانساب واختفاء لمرتبها وهي المصبية (1) .

في مجال السياسة ، ذهب ابن خلدون الى القول بأن الاستبلاء على السلطة ومد النفوذ والسيطرة تصبح كلها امورا ممكنة وبصورة افضل واسهل نذا تصدى لتنفيذها من أسماهم بالتوحضين ، ولا يقصله ابن خلدون من ذلك سبهم أو الانتقاص منهم وانما يشتق تلك التسميمة من اصطلاح « خلق التوحش » الذي استخدمه في مكان آخر من القسدمة تناية تن طباع الشدة والصرامة والباس الناتجة من الظمن أي سكني القفر المؤلى في الصحراء ، وانطلاقا من هذا المفهوم ، فأن الجماعات البدائية التوقية الشكيمة التي أشرنا اليها من قبل تتسم بقدر كبير من التجانس بسبب تلك الظروف البدائية المتشابهة ، وبالقارنة مع الجماعات البدائية البنائية من البدو من الإعراب سرسكم الاخرى كالبرير والتركمان ؛ استخلص أن البدو من الإعراب سرسكم طعنهم سرية بشماعات احتفاظا بمشاعر المصية .

بالمثل • فانه في تعليقه على القوى التى تستطيع انقاذ أسرة حاكسة متهاوية من مصيرها المحتوم ، يلاحظ ابن خلدون أنه طالما احتفظ جانب من الجماعة بعصبيتهم ، فأن السلطة الملكية التي يفقدها فرع من فسروع الجماعة سنتنقل بالضرورة الى فرع آخر منها (١٥) . بعمنى أنه ما دام هناك قسم أو قطاع من الجماعة لم تفسده الرفاهية أل ألسيسة ، وما دام مسمكا بصفات القوة والتفكير المتاملل اللذين توفرهما العصبية ، فهان اهذا القماع أو المنازع عسيكون قادرا على أنقاذ النظام السياسي من الانهساد الكامل الذي يتسبب فيه الفرع الحاكم المتحلل ، ويمكن أن كلاحظ سسواء هنا ام في أي موضع آخر من مقدمته ، أن ابن خلدون يؤكد مرارا وتكرارا

⁽¹⁶⁾ HELLS 3 on FYSIAISIPISISISS

MR. I, pp. 267, 254, 258, 265 MR. I, pp. 2838, 297 (إن القدمة ، ص ١٩٦٨) A. Toynbee, A Study of History, op. cit., انقد كدك : vol. III, p. 474.

على حصائص العصبية تلك باعتبار أنها الوسائل الوحيدة التي تمهد لإقامة السلطة المكية ، اي الملك .

على النقيض من ذلك ، فان فقد الصفات المتعانلة التي توفرهسا المصبية سواء كان ذلك راجما للرفاهية الزائدة أو للتبعية السياسية سيمرقل اقامة السلطة الملكية ، وقد عبر ابن خلاون عن رابه هذا بأوضح عبارة عندما شرح كيف أن عدم التماثل الذي يظهمو في اختلاف الاراء والرغبات بسد الطريق امام انشاء الملك ، جاء ذلك في فصل بعنوان :

الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم
 فيها دولة » :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وأن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وأن كانت ذات عصبية ، لان كل عصبية ممن تحت بدها ، تظن في نفسها منعة وقسية ، (١٦) .

تناول إن خلدون إيضا المغزى الهام للتماثل بالنسبة لموضوع الزعامة . ففى اشارته الى حجم المصبية الى المعمية العامة الكبيرة والمعصبيات الاصغر المرتبطة بها _ يؤكد على انه لا يكفى انتماء الزعيم الى المعصبية العامة وانعا: يرى من الضرورى أن ينحدر من أقوى فرع في هذه المصبية الكبيرة (١٧) لا لا ذلك يضمن درجة أعلى من التجانس ويكفل تضامنا أقدوى واستجابة أمرع فهذه الرعامة .

اذا نظرنا الى التماثل من زاوية آخرى فانه قد يعنى ايضا وحدة الصدد ، الصفد اخل الجماعة ، وكل ما قبل اعلاه قابل للتطبيق في هذا الصدد ، فعلى سبيل المثال ، فان الحياة البدائية التي تشير إلى درجية عالمة من التماثل ، تخلق جماعة وعملاً موحدين . وإذا كان هناك جماعتان متكافئتان تقريباً في المعد والقوة والمصبية ، فان تلك الجماعة الاكثر توحشا والاكثر رسوخا بجدورها في المعادات والحياة البدائية ، لديها فرصة اكبر لاحران التفوق واخضاع الجماعة الإخرى .

⁽۱۱) القدمة ، ص (۷۲) ثم قارن تل ذلك : القدمة ، ص (۲۱۰۹۹) ، MR. I, pp. 818, 286, 287 (۱۷) القدمة ، ص ۸۲۹، ۲۹۸ (۲۷) القدمة ، ص ۸۲۹، ۲۹۸ (۲۷)

من هده الزاوية نستطيع بصورة أفضل بحث موقفه من المسلاقة بين الدين والمصبية ، أن الدين في رأى ابن خلدون أقدر من المصبية على تحقيق وحدة الصف داخل الجماعة لانه يقضي على الآثار الضارة للمنافسات ومشاعر الفيرة :

يشرح ابن خلدون كيف أن الدبن يعهد الى التآلف والتجانس ويزود النظام السياسي في البداية بقوة أضافية علاوة على تلك التي تولدها العصبية وان كانت اكثر منها شدة ويأسا . ويكشف النص الهتبس اعسسالاه أن المسية بمساعدة الدين ، تجتث عوامل الصراع ومن ثم تصبح أكثر قدوة عن ذى قبل على تدعيم دورها كقوة موحدة للفصائل التي تتكون منهسا العصبية ، وتشكل الوحدة بهذا المني عنصرا من المناصر الرئيسسية التي تكفل القوة السياسية وأتساع نفوذ الحاكم ،

باختصار ، فان تحطيلنا لمفهوم ابن خلدون للمصبية ولتفسسيراته النظرية لعلاقاتها المتبادلة مع الظواهر الاخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يشير الى الها محصلة عوامل التماثل وليست وليسسدة الاختلاف . وهذه الموامل سواء كانت مادية ام روحية هى شروط اولية لصيقة بالمصبية ولا يمكن فصلها عنها .

⁽۱۸) القدمة ، ص ۲۶، ۲۸، ۲۸، ۲۸ (۱۸) هند من ۴۸، ۲۸، ۲۸، ۲۸ (۱۸) القدمة ، من تظهریة دور کابم ی تفرن ما رفعه الدکتور سید حسین الاناس فی تعلیقه علی تظهریة دور کابم ی

Syed Hussein Alatas, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963, p. 36.

٢ ـ علاقة المصبية بالرضا والطاعة :

القضية الثانية هي قضية المسلقة بين العصبية وبين عنصرين متلازمين هما الرضا والطاعة . فاذا تناولنا بالتحليل كتابات ابن خلدون حول هذه العلاقة فاننا سنجد اتجاها واضحا لديه بعدم امكانية الفصل بين العصبية وبين الرضا الذي يعتبره فرطا حيويا لدعم سلطة زعيسم الجماعة . بالمثل فان الطاعة والرضا لا ينفصلان . أن الملك ـ شأنه في ذلك شأن زعيم العصبية ـ يستطيع أن يحصل على رضا شعبه أو قبيلته اذاتحلي بالخصائص الفرورية لفسسمان طاعته . على العكس من ذلك ، فان الملك عرضة لان يفقد رضا شعبه وحتى حكمه أذا أساء معاملته أو ظن أنه السعر عرضة لان يفاد رضا شعبه وحتى حكمه أذا أساء معاملته أو ظن أنه السعر عشه أو أنه مازم بطاعته لجود أنه ورث سلطة الملك أو زعامة المصبية .

(- . . فيرباً بنفسه عن أهل عصبيته ، وبرى الغفسل له عليهم وثوقا بما فيه من استنباتهم ، وجهلا بما أوجب ذلك الاستنباع من الخلال التي منها التواضع لهم . والاخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتمرهم بذلك ، فينفصون عليه ، فروجه في غير ذلك المعتب ، ومن غورجه في غير ذلك العقب للأذعان لعصبيتهم كما قلناه ، فروته في ما رضونه من خلاله ، فتنمو فروع هذا ، وتذوى فروع الاول ، وينهدم بناء بيته . هذا في الموك . وحكذا في بيوت القبائل والاسسراء وأهسل العصبية أجمع » (١١) .

يبرهن ابن خلدون بالادلة انه على الرغم من روابط الدم أو الملاقات الوثيقة الاخرى ، فان افتقاد الرضا يدمر هيكل المصبية والنظام السياسي الذي يمثلها ، وفي هذا السياق ، فان الأساعر والتصرفات الناجمة عن المصبية تبين أن طبعتها - كها فهمها ابن خلدون - ليست مستمدة من الطاعة المصباء ، بمبارة أخرى ، فان الحاكم لا يجب أن يتجاوز حسدا معينا في تعامله مع أفراد الجماعة لان الطاعسة المتضمنة في المصبية عى طاعة مصروطة ، بعمنى أنها ليست تمجيعا وطاعة عمياء لزعيم مستبد أو

٣ ـ علاقة المصبية بالمنصرية :

القضية الشالثة والاخير و يتحليلنا لمفهوم ابن خلدون الهيسة المصبية - هي استقصاء ما يمكن ان يبدو ظاهريا أو يؤول على أن لها طابع عنصرى . بعد ذلك ، سنستشهد بأقواله لاتبات مجافاة ذلك للواقسع . وربح ضرورة هذه المناقشة في رابنا الى احتمال أن يؤدى مساق بعض حججه الى الظن بان مفهومه لها يعكن نوعا من الهنصرية . ولا شبك أن هناك بعض المؤثرات ألني قد تفضي الى سوء الفهم هذا ، منها ممالجنسه النفصيلية لموضوعات مثل طريقة الحفاظ على نقاء النسب > الاسباب المفصية والسلطة، مفهومه للنبالة ، اعتقاده بأن امكانيات الزعامة والقسدرات المالية قاصرة على الافراد الذين يكونون نواة المصبية او النسب الخاص كما يسميهم حيث على الفرسة المرحوبة .

17and

لا يبدو هذا غريبا لانه انطلق من فرض آخر سبق أن أثبت صحته رهو أن التضامن الوثيق الفعال ينتج في المحل الاول من روابط السدم . أن هؤلاء الذين يستحقون تولى الزعامة هم في الواقع رؤساء أكثر فسروع المسبقة شجاعة وبدائية وشراسة . وتظل هذه الزعامة في اعقابهم حتى بفقدون تلك الخصال الاولى عندما يتبنون حياة الترف والدعة . أي ان أبي خلدون يؤكد انهم لا يتسنعون السلطة والزعامة لان دماء نبيلة تجرى في عروقهم أو لانهم يتحدون من عرق مميز . على المكس من ذلك نجده

[:] ناشله ، من ۲۱ (۲۱ MR. I, p. 270 هارن آیشا (۲۰) MB Encyclopedia of Islam, Leiden 1960, Vol. I, p. 681.

[:] القلبة ، ص ۲۳۱ ، MR. I pp. 279, 280 ، (۲۲۱ أنظر كنك : G. Bouthoul, «L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun», op. cit., 220.

ينتقد مفهوم النبالة على اساس استحالة وجود أي انسسان يتحدر من سلالة نقية تعاما أو يحظى بنسب متواصل منذ ادم عليه السلام .

وقد شجب إبن خلدون ذلك النوع من المحكام الذي يؤدى به غروره الى الظن بأن شرعية حكمه مسنمدة من اصالة النسب وليس من القسود والبقظة . لهذا يعيب على مثل ذلك الحاكم أنه :

« . . . اضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، رتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وانما هـو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتســـابهم وليس بعصابة ولا بخـــــالال ، كا يرى من التجلة بين الناس ، ولا يملم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب نقط » (۱۲) .

هناك عامل آخر يوضح كيف أن مقهوم أبن خلدون للمصبية ليس له علاقة بالمنصرية ، ونعنى بذلك آراءه حول خصائص البدو الرحل ، فقد شرح كيف أن بداوتهم تجعلهم اقل الناس استعدادا للخضوع ليصفهم البعض لانهم غلاظ أباة طموحون ومتلهفون على الإعامة ، أكثر من ذلك فأن حجب الزعامة ليس قاصرا على المناصر الفريبة عن المصبية فصمب ، بل أن أقراد نفس المرق المنتمين إلى الجماعة يستبعدون بعضهم البعض من الحصول عليها ما لم تم انتزاعها قسم أوليس لمجرد الشهيمة ، أو نبالة النسب .

ولعل مما يزيد تقييمنا لمفهومه وضوحا ما ذهب اليه من أن المناصر الغريبة عن الجماعة _ سواء كانوا عربا ام غسير عرب _ يعتبرون بعرور الوقت اعضاء حقيقيين ، لان المعنى الوحيد للانتماء الى جماعة أو أخرى هو ان يلبى الفرد حاجات الجماعة وبخضع لقوانينها . يقول ابن خلدون :

«واذا وجدت ثمرات النسب فكانه وجد ، لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء الا اجريان احكامها واحوالهم عليه ، وكانه التحم بهم » (٣٢) .

بالثل فان نظريته حول الممران ليست عنصرية . فقد عزا ابن خلدرن انهبار الممران وتحلل الجماعة الى الفساد الناجم عن أسلوب الميشسسة

الذي يؤدى الى تحلل المصبية بصفتها العجود الفقرى للسلطة والحكم . فاذا استمدنا للذاكرة بعض النظريات الاحدث (٢٣) ، التي لا تزال اصداؤها

(۲۲) يرى آرتر دو جوبيتو ، الآب الروحى لكتم من ايديولوجيات العنصرية والمسوئينية المدينة منها والهامسوة ، ان انهيار المحضارات والآس يرجع الى تحلل السلالات يوتسلل السلالات يرجع يدوده الى امتزاج الهم بالتزاوج او الهجرة ، وفى كل عمليـة امتزاج فان السلالة الادنى تسجيد دائما عن القالبة .

Arthur de Gobineau, Essai Sur L'Inégalité Des Races Humaines, Deuxième éd., Paris 1884, (prem. éd. 1853), Tome I, Livre I pp. 23, 24, 7 ff.

أنظر تمليق هانا آرنت على هذه المقولة :

Hanna Arendt, The Origins of Totalitarianism,

New York 1966, (first publ. 1951), p. 172.

ولعله من دوامي القخر لعالم السياسة الكبير ابن خلفون أنه كان متجردا من امثال نلك النظريات الوتصرية الضيقة ، وتعتقد أن أبهانه الديني العمرى وثالير الفلوسسم الإسلامية عليه جمله برجع أنهيار العضارات ويتكلك الوجامات الأنسانية إلى اسسبابها المتبقية الاجتماعية والانصادية ، وليس كما فعل غرع من يعاده عثل ترجو بينو وجوزية درتر ورستارد فاجناروهاوستون تشاجراين وادولف عثل ، اللهين حاواوا عبنا العشسود على ادلة بيولوجية والترويلوجية الابات تقوق العنصر الابيض وتعليل الصحفسللال الاجر والإجناس الاخرى التي أسبوها متحطة ، انظر في ذلك :

George H. Sabine, History of Political Theory, Third ed., London 1936 (first publ. 1937), pp. 905 ff.; Adolf Hitler, Mein Kampf, 316—313, 329, quoted by Jaochim Remak, The Nazi, Years. A Documentary History Englewood Cliffs, N.J. 1969, pp. 33, 34, 36, 37.

ولعلانة الوضوع بآرآء ابن خلدون ، ونظرا لأهبية مشمسكلة العتصرية المعاصرة ،

الشوفينية والعنصرية تتردد حتى اليوم ، قان مفهوم ابن خلدون للعصبية يبدو أكثر تقدمية بما لا بدع مجالا المقارنة .

_

نستكيل هذا الاستطراد بالاضاوة الى بعد نظر وسعاد الحكال إبن خطفون الملدى انتقد م. وهو
لا يزال في القرن الرابع عشر ... الوهم الناريشي الخدى يسيطر على البهود ويغفهم الى
الا يزال في القرن الرابع عشر ... الوهم الناريشي الخدى يبيط على المحسبية والسلال
الم يتسلخون منه للهابها بالحضارة كما تصلم ، ويختلطون بالغمار وبيقى في توسسهم
وسعواس ذلك الحسب يعادرت به الفصلهم من العراف الميسونات أهمل العصابات
وليسوا منها في شء ، للماب المعتبية جعلة . وكثير من أهل الاحسار الناشين في يبوب
للرب أو المجم الإول عيدهم موسوسون بذلك . واكثر ما وسطح الاسسواس في ذلك ليني
المرائيل غانه كان لهم بيت من اعظم بيوت المالم بالنبت : أولا لما تعدد في سلطهم من
الأنباء والراس تم لكن الراجع حلفه السلام الى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، تم
المسيفة تأنيا وما الماهم الله بها من الملك الماني ومدهم به م

ثم انسلخوا من ذلك اجبع ، وضريت عليهم الغالة والمسكنة ، وكتب عليهم الجلاء ي
الارض ، وانفرووا بالاستعباد للكفر آلاها مو السبت و صا وال الله علما الوسواس مصاحبا
لهم فتجدهم يقولون هذا علاوتي ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من
سيط يهوذا مع ذهاب المصعيبة ورسوخ الملل فيهم مند اسقاب متطاولة ، وكثير من اهسل
الاصدار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم من الهمسيبة يلحب الي هذا الهيابان ، القدمة ، من
٢٣ ، ٢٣ ، انظر ايضا مؤلفنا : « ازمة الفكر المسهيوني الماصر » ، القاهرة ١٩٧١ ،
٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ المنافذ المنافذ المنافذ ١٩٠٥ .

وفي الواقع ، هماك أوجه نبه واضعة تستحق الدراسيسة بين آواه دو جو ببنو والإبدولوجيات المنصرية الماصرة مثل السهوينية والابازنها به وخاصة أتجاهها جميعاً ألى القاء اللوم والنظر بعين السك اللى نتائج القتارب بين الجماعات البشرية المتنافق وأستراج الدم المانج عن التراوج أو الهجرة ، فعلنا موقف التاريخ في عهد متار معروف ؛ الا كانوا بشجعون زواج الالمانيات من الآرين فقط ، كلدك قان النظام المتسرى الابارتهايد في جنوب أفريقها يعتبر تواج البيضاء من المان جريعة بعاقب عليها القانون بالسسجين . اما موقف الصيبونية المشتمد داخل اصرائيل وفي الدياسيورا فهمسو مصروف أيضا .

بائتل ؛ فقد ديم الوهم بالانتاء العرق لدى دداء الخائرية الل إلى المناداة بالر جوسسيم الاستحداد المستحد و المناس في المستحدد الهوجيات الهوجيات المنصرية ، ويتمثل خطر مثل الله الإيديولوجيات المنصرية في مرفوب فيها من الناحة المنصرية ، ويتمثل خطر مثل الأيديولوجيات المنصرية في أيها ينخفض منها من سياسات ، فقد بدا هتلر وضع أوهامه موضسيم المنتفية فاعلى مساعده رانهارت هايدريسن في بناير ١٩٤٢ بد الملاح اللحرية وان كان قد اطلسيق المعالية المناس المناس من الإجساس عليها النهائي المناس النهائي المناس المناس مناسبة مثل بالمائز اليهود والقبائل القبرية ، انظر في ذلك : (Christopher Sykes, Cross Roads to Israel, London 1965, 162, 279.

تذكرنا هذه النضة بعتصرية المفكرين العمهائية اللذين يبررون حطلات أبادة الجنس ضع العرب بابديولوجية مضابهة تعط من قدرهم وتهاجم تخلفهم وتحملهم مسئولية الابادة التي متعرضون لهنا ،

المبحث الثالث

دور المصبيب

١ ... دور العصبية كقوة سياسية :

كيف عالج ابن خلدون العلاقة بين العصبية وبين السلطة السياسية ؟ كيف يؤثر تطورها على شكل وايقاع العمل السياسي ؟ هل يمكن ان تقـوم العصبية بدور الوازع ؟

في اجابتنا على السؤال الاول ، نشير الى تأكيسه ابن خلدون على الحاجة الماسة للمصبية من اجل اقامة السلطة السياسية سواء داخسل جماعة معينة أو في المجتمع ككل ، وذلك انطلاقا من نظرته الى دور المصبية كأصلح اداة يمكن الاعتماد عليها لفرض دعوة سياسية جديدة ، أو الدفاع عن جماعة ما ، أو تدعيم نفوذ الدين . وكما ذكرنا من قبل ، فان فعاليتها تكون في اوضح صورها كلها اقتربت من مركسز الجماعة ، أي من الاسرة كناية عن مؤلاء المتحدين من أب واحد .

يشرح ابن خلدون نفس الفسكرة بطريقة اخرى فيعقد معارنة بين قوة العصبية وبين القرى الطبيعية الاخرى كاشمة الضوء مثلا التى تخفت كلما ابتعدت عن مصدر الاشعاع . ثم يستخلص من القارنة ان قوة الاسرة الحاكمة تكون في اوجها في مركز الحكم اى في العاصسمة اكثر منها في اقاليمها العادوية حيث تقل تدرجيا المناصر المنتمية مباشرة الى المصبية ولايشيم منهم من يكفى ليحكم السيطرة على هذه الاقاليم البيدة عن المركز ، يضع هذا حدا لاى توسع اقليمى ، ولو فرض أن حدث فانه لن يجد قوى أضافية من عصبيتهم التمكين له والدفاع عنه ، لهذا فانه لا فنى عن العصبيسة للحصول على السلطة السياسية والاحتفاظ بها (٢٤) .

للاجابة على السؤال الثاني _ الذي يفترض نوعا من التأثير تعادسه المصبية على شكل وابقاع العمل السياسي _ سنقوم بمحاولة لبيان آثار تطورها على النشاطات السياسية في ظل الاوضاع المنصية . ويمكن ان نميز مراحل اساسية ثلاث يصر بها هلا التأثير . في المرحلة الاولى تلمب عصبية الجماعة البدائية دورا كبيرا في الحياة السياسية لافرادها لانهس لا يزالون ديناميين وقادري على التحرك سربعا ضد الجماعات الاخرى . وكلما كانت حياتهم اكثر بدائية كانت تحركاتهم اكثر اندفاعا ، ليس نقط في الدفاع عن انفسهم وإنما أيضا في القتال ضد الإخري وإخصاعهم

هذه القدرة الكبيرة على المباداة والروح القتالية العالية تفسران لنا كيف ان اقامة السلطة الملكية ، او الدعوة الى النبوة ، او الانتصار لايت فضية أخرى ، يمكن أن تتحقق بصورة أفضل في هذه المرحلة باسمستخدام النبوة .

١٠. وأما حللهم فانما يلود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دناعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لانهم بذلك تستند شوكتهم ويخشى جانهم ... وأذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله بتبين لك في كل أمر بحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة ، أذ بلوغ الفرض من ذلك كله أنما يتم بالقتال عليه ، لا في طبائع المبشر من الاستمصاء ، ولابد في القسستال من المصبية ، (٢٥) .

ويتحقق النصر في همسله المرحلة لانه لم تحدث فيها بعد منازعات جدية ولان الانسجام بسود داخل الحماعة . ان زعيم تلك الحماعة لا يعزل

⁽١٤) القدمة ، ص ١٢٤، ٢١٩ ، ٢١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٤ ، ١٢٤

MR. I, pp. 263, 284, 313, 328, 329.

H. Rittre, «Irrational Solidarity Groups», op. cit., p. 36.

MR. I, pp. 268, 295

4 \$\$(Y 4 \$\$(T 0) - 4 \$\$(T 0) \$\$

نفسه عن اعضائها واتما يستفل حرارة مشاعرهم تجاه العصبية وشدة ارتباطهم بها في توجيه نشاطاتهم نحو مزبد من الدعم لسلطته وتوسيع مجال نفوذ العصبية . ومن ثم يمكن القول بأن الدينامية والنضال سمتان لعيزان شكل وايقاع العمل السياسي في هذه المرحلة الاولى من تطسور لعصبة .

في المرحلة الثانية يختلف ابقاع العمل السياسي بصورة أسساسية عنه في المرحلة الاولى . فعندما ينجح زعيم الجماعة في اقامة السلطة اللكية. بدأ في كبح جماح القيادات الاخرى للعصبية ويحاول ابعادهم ، ويسموق ابن خلدون سببين لمثل هذا الوقف أحدهما مادي والاخر نفسي . ثم يشرح السبب الاول موضحا كيف يتطلع ذلك الزعيم الذى صار ملك الى الاستئثار مكل مزايا ومناقع السلطة السياسية مع حرمان القيادات الادني للعصبية من جنى ثمار مساهمتهم في تحقيق الهدف المسترك ، اما السبب الشاني فبرجع في رايه الى خصال العظمة والتيه التي تولد لدى ذلك الملك عادات سيئة كالفرور والانانية فيصبح أكثر حساسية وضيقا ازاء التصرفات التي تتسم برفع الكلفة من جانب افراد عصبيته الذين ترعرعوا معه ومع اسرته وعرفوه في زمن العسر ، ونتيجة لكبح جماحهم ومحاولة ابعادهـــم بحدث صدام حتمى يؤدى الى نتائج وخيمة منها شق صفوف الجماعة وهبوط معندوبات افرادها وفتور حماسهم السابق فبصابون بالاحباط وبالغون الخضوع المهين . لا غرو اذن أن تؤدى هذه المعاملة القاسية الى اضماف واستحالة استئناف الاندفاعة القوية السابقة التي ميزت نضال الحماعة .

« الطور الثانى : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول العساهمة والمساركة ويكسون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال والخاذ الموالى والصنائع > والاستكثار من ذلك لجدع الوف أهسل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه > الضاويين في الملك بمثل مسيهمه » .

« وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول البهم عن أوليائها الاقدمين ... ما يمتريهم في انفسهم من العزة على صاحب الدولة) وقلة الخضوع له > وفظره بها ينظره به تبيله وأهل نسبه > لتأكد اللحمة منذ المصور المتطاولة بالمربي والاتصال بآبائه ... فيحصل لهم بدلك دائسة عليه واعتزاز > فيتأفرهم بسببها صاحب الدولة > وبعدل عنهم الى استعمال سواهم » « واقا انفرد الواحد منهسم بالمجلد ... ، واسستأثر بالاموال دونهم ، تكاسلوا عن الفزو وفشل ريحهم ، ورثموا المذلة والاسستبعاد » (٣٦) .

انطلاقا مما سبق ، يتضم مغزى القارنة الهامة التي عقدها ابن خلدون بين نوعية القاومة التي تجابهها الجماعة في المرحلتين ، وهي مقارنة تصلح في الوقت نفسه لاختبار مدى صحة فرضه عن الملاقة بين المصبية وإيفاع المعل السياسي . فقد لاحظ أن زعيم الجماعة في محاولته للانتقال مسن حياة البداوة الى حياة الحضارة وأرساء اساس ملكه ، يستمد على المعل المرحد والنضال المسترك لمصبيته وهو ما يؤمن له نصرا سهلا نسبيا .

على النقيض من ذلك ، قانه يواجه مهمة صعبة للفاية عندما يميل الى الاستثنار بالسلطة واستبعاد المناصر القوية الاخرى للمصبية ، ذلك لانه باعتماده على المرزقة الذين لايرتبطون به برباط وثيق ، يصبح محروما من الدعم القوى المخلص الريدية السابقين من أفراد المصبية ، وبالمسل فان للترف نفس الاتر السيء على المصبية ، لانه يحطم الطاقة التي بها يكون اللب والتفوق ، وإذا ما ضعفت المصبية ، فقدت الجماعة القسدرة على الدفاع عن نفسها ناهيك عن فرض مطالبها واهدافها .

ه وعلى قدر ترفهم ونممتهم يكون اشرافهم على الفنساء فضلا عن الملك ، فان عوارض الترف والفرق في النميسم كاسر من سورة المصبية التي بها التغلب . وإذا انقرضت المصبية قصر القبيل عن المدافعة والحصاية فضسلا عن المطالبة ، والتهمتهم الام سواهم » (٧٧) .

ومن ثم ، قان الصراع على السلطة داخل الجماعة يؤثر تأثيرا سينا على ابقاع العمل السياسي في هذه المرحلة الثانية من تطور العصبية .

في المرحلة التالثة ، بزيد اللك قمعه لافراد عصبيته وبفرض عليهم كثيرا من المرتزقة . ورغم أن هناك تشابه بين المرحلتين الثانية والثالثة ، فأن ثمة اختلاف بينهما على الاقل من الناحية الكمية ونعنى بذلك الاختلاف من حيث درجة النشاط السياسي ومدى الولاء اللذين يتقلصان كثيرا عنهما

MR. I, pp. 337, 339, 354, 376 ، ما درور (۱۲۱ القلمة ، ص ما درور (۱۲۱ القلمة) درور (۱۲۱ القلمة) درور (۱۲۱ القلمة) القلمة الما درور (۱۲۱ القلمة) (۱۲۷ القلمة) درور (۱۲۱ القلمة) درور (۱۲ القلمة) درور

في المرحلة السابقة . تستمر الاسرة المالكة في الاستمتاع بالترف ولكنه عندما يصل الى الفروة ويخرج عن الحد يؤدى الى فساد الحكم وزيادة الاعتماد على المرتزقة . وبالتالي فقند فرع الجماعة الملتف حول هذه الاسرة الخشوية والكرامة المعيزتين لحياتها البدائية الاولى ، وينسى كل شيء عن المصيبة وحلاوة الشهرة « وعز الاستطالة » .

يملق ابن خلدون بسخرية وبمرارة على هذا الانهيار بقوله أن الحواله الجماعة لا يصبحون عاجزين عن ممارسة أى تأثير أو نشاط سسيامي نحسب ، وأنما يتحولون ألى عبه على الدولة ، شأنهم في ذلك شسان النساء والإطفال الذين يمتاجون ألى آخرين للدفاع عنهم ، الاخطر من ذلك هو أنه بعد تحلل قوة المصيبة ، تصبح أعمالهم المظهرية التي تتسم بالقوة والاندفاع مجرد تمويه وخداع للرعية ، يكشف ذلك ما تتصرض له هذه الاسرة المالكة من أنهيار سسهل عندما يتمرض حكمها لتحديات

ما الذي يمكن استخلاصه اذن من اصرار ابن خلدون على التفسرقة المرة تلو المرة بين الدور الذي يلعبه الافراد المنتمون الى العصبية حقيقة ، وبين المرتزقة في هذه المرحلة ؟

لا شك أن افراد العصبية بدافع من روابطهم القوية هم الاكثر تقانيا ونشاطا من الناحية السياسية والاقدر على احتضان وتنفيد التطلعات السياسية للجماعة (٢٨) . علاوة على ذلك ، فأن القمع المتزايد للعصبية وانهيارها في النهاية ، لا يقضي فقط على ايقاع العمل السياسي ، وانمسا يفتح المجال أيضا أمام حالة من الفوضي وتصاب الدولة بالشيخوخة .

بالنسبة للاجابة على السؤال الثالث ؛ تشير كتابات ابن خلدون الى أن العصبية يمكن أن تلعب دورا هاما آخر في الحياة السياسية للجماعة وذلك عن طريق قيامها بدور الوازع ، ففي مناقشته للظروف المعيــــعلة

MR. I, p. 345 (۱۸۸۱) القنصة ، ص ۱۸۱۱ F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya", op. cit., p. 480; E. Rosenthal, The Listener, op. cit., p. 652.

مبر ماكيافيللى بعد سنوات من موت ابن خلدون عن آراء مشابعة حسول المرتوفسية قادن قوله : « أن المرتوفة خطرور ولا قائدة منهم . وأذا المتهد حاكم على المرتوفة في الدفاع من دولته > قانه أي يستطيع ليدا تعقيق الاستقرار والاس الايم في مخلصين ولا مظينين » . Machiavelli, The Prince, The Penguin Classics, London 1961, Chapter XII.

بالعمران البشرى وكيف تنولد عنه المظالم والاعمسال العداوئية ، ابرز ابن خلدون حاجة الناس الى قوة تزعهم عن بعضهم البعض اى تغصل بينهم وتسهل المماملات التى لابد أن تحدث فيما بينهم . وقد ميز ابن خلدون بين أنواع متعددة من الوازع حسب مصدر تلك القوة ومجال عملها . فقد يكون الوازع نابعا من شعور ديني ، او مغروضا من قبل سلطة ملكية ، او مراعاة للعصبية ، أو يمليه المقل . فاذا كان الوازع ناجما عن الدبن المالقل ، فأنه ينبع من داخل الشخص الذي يمتنع طواعية عن فعل الشر . أما أذا كان الوازع ناتجا عن العصبية أو السلطة السياسية للملك ، غانه يقر من الخارج أي يخضع الشخص القسواعد الالزامية أو للتقاليد التي يقمل هذه الصبيقة أو التعلية التياهدة المدالة التياليد التي تعمل عبده العسبية و التقاليد التي

اتبع ابن خلدون في معالجته لمدور المصبية كوازع نفس اسسلوب التفرقة بين شظف الميش في ظل حياة البداوة وبين حياة الدعة والتحضر في ظل المدينة . فغي الجماعات البدائية ، تعمل الكاثة السامية التي يحتلها زعماؤهم والاحترام اللدي يحظون به كوازع ضد المناصر المدوانية والمنشقة على الجماعة . في هذه الحالة يكون الوازع متضمنا في المصبية نفسها ، ومع تغير اسلوب الحياة والتعقيدات المتزايدة في حياة المدينة ، يحتساج المجتمع الى أنواع اخرى من الوازع لمواجهة هذا انتغير وهو ما يتفسح في ممارسة الردع باقاع أخرى من الوازع لمواجهة هذا انتغير وهو ما يتفسح في الفصات الدوع باقاع أخرى من الالسلطة الحكومية . نستخلص من ذلك أن الفصاد والغوضي اللذين يهددان الاستقرار السسياسي للدولة في مراحلها الاخيرة ، يمكن ارجاعهما جزئيا الى ضعف الوازع التاتج عن القضاء على العصبيسة .

٢ - دور المصبية كقوة اجتماعية:

نستكمل تعطيلنا للعصبية بمحاولة استكشاف دورها في العسلاةات الاجتماعية وذلك في اطار أبعاد ثلاثة نعتقد أنها الاكثر أهمية بالنسسية لموضوع دراستنا ونقصد بذلك دور العصبية كرباط أجتماعي ثم كقسوة لها القدرة على التنسيق ، ثم دورها كعميار لقياس مدى استقرار النظام السسسيامي .

للحديث عن العصبية كرباط اجتماعي ، نذكر أولا بالتقدير الكبير

⁽۲۹) القلمة ، ص . ۱, pp. 390, 261, 262, 91, 284, 380; 381; MR. II; p. 343.

الدى اولاه ابن خلدون لدور الدين في المجتمع أو في العمران البشرى كما كان يدءوه . ومع ذلك فقد احترز من استخدام ابة عبارات قد تؤدى الى تميم خادع في هذا النسان ، ولهذا نبداه يؤكد على أنه لا غنى عن المصليبة كرباط اجتماعى . وقد ضرب ابن خلدون عدة أمثلة تاريخية ليدلل على ان حتى بالنسبة للحركات التى ترفع لواء الدعوة الدينية ، فانها لا يمكن ان تسجيد في مجال الواقع بلدون المصبية ، وأن المالك التى تقدوم على أي أن العصبية تسهم في زيادة أواصر التضامن بين الناس سواء اكانت تلك المسبية نابعة من روابط السحم أو التحالف . معنى ذلك أنها تعمل على جبهتين . فهي أولا تولد القوة والتضامن في جاعتها ذاتها كتيجة للروابط السابق ذكرها . وهي ثانيا توحد بالقوة ألمجردة المصبيات الاخسيري

«ثم ان البيت الواحد وان كانت فيه بيوتات متفر قة وعصبيات متعددة فيلابد من عصبية تكون اقبوى من جميعها تقلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كانها عصبية واحدة كبيرة ، والا وقع الافتراق المففى الى الاختلاف والتنازع » (.٠)

وتستمر هذه المسيرة حتى تنجع اقوى عصبية في ادماج غالبية هذه القوى المشير فمة في قوة واحدة . ويفترض ابن خلدون أن هسله القسوة الجديدة ، ستقوم في الوقت المناسب بدور هام سواء في تلعيم نظام الحكم الذى لا يزال متماسكا ، أو في الاستيلاء على السلطة منه اذا ما وصل الى مرحلة الشيخوخة . ومع ذلك ففي كلتا الحالتين تلعب المصبية دورا بناء كرباط اجتماعي لانها تقفي على أسباب الشقاق وتحشد قواها الكامنة خلف قضية محددة .

من الوضح أن التنسيق بين هذه القوى المتباينة والاهداف المتمارضة

MR. I, pp. 284, 285 (5) (7.)

حول المصبية والدين اظر : المقدمة ، ص ١٥٤٠ ، ٥٤٠ ، MR. I, pp. 322, 416

F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya", op. cit., pp. 493, 494. ه. ٨ (٨ (١ (١ (١ المصيح المسلم الطر) القدم سيال حول دور المصيح كرباط اجتماعي الطر) القدم سيال حول دور المصيح كرباط اجتماعي القدم المسلم المس

G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun", op. cit., p. 221; F. Gabrieli, op. cit., p. 476.

_ وهو البعد الثاني في تحليلنا لدور المصبية من المنظور الاجتماعي يتحفق بصورة إلى راسهل بالقضاء على الخصال الغوضوية والفردية لمختلف الجماعات . وحيث أن العصبية تؤدى بطبيعتها الى تركيز السلطة في يسد حاكم مرورة وحيوية . ويمكن اثبات صحة هذا الغرض بالاشارة الى الاوضاع اكثر مرورة وحيوية . ويمكن اثبات صحة هذا الغرض بالاشارة الى الاوضاع التي تكتنف المراحل المتاخرة التي يعرب بها نظام الحكم . فعندما تتعرض قوى المصبية للقعع ، ويستعيض عنها العاكم بالوالي والمرتوقة ، تختفى من المسرح السياسي أية قوة اخرى فعالة تستطيع أن تقوم بذلك الدور من المسرح السياسي أية قوة اخرى فعالة تستطيع أن تقوم بذلك الدور

« وذلك حينتُه مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها " لفساد المصبية التي كان بناء الغلب عليها » ومرض قلوب اهل الدولة حينتُه من الإمتـــهان ومداوة للسلطان " فيضطفنون عليه " ويتربصون به الدوائر " ويهود وبال ذلك على الدولة ولا يطمع في برئها من هذا الداء " لان مامضي يتاكد في الاعقاب الى أن يذهب رسمها " (١٦) .

حول البعد التالث لدور العصبية في الإطار الاجتماعي ، نلاحظ انه بعد ان وصات الاوضاع الى ما وصلت اليه اعلاه ، يكتشف الملك ان قمعه لافراد عصبيته لم يوفر له الابستقرار الذي كان ينشده . ليس هذا نقط ، وانهأ يترقب هؤلاء أيه فرصة للانقاض على حكمه للاسباب المسار اليها في النقرة السباقة ، ويناصرون منافسا آخر له من فرعهم القبلي للاستيلاء على السلطة ،

يزداد عدم الاستقرار السياسي في الدولة وبتفاقم التدهور الذي يلم بها نتيجة لموامل البدخ والاسراف والسفه في الانفساق وما يترتب عليها من ازمات مالية وسسياسية ، كذلك يعب الشسقاق بين قوى المرتزقة المتصارعة ، وتنفرد اعمال التعرد ضد الحاكم الذي يكون بدلك قد دمر الاسسخة التي ارساها اسلافه . وبعتبر إبن خلدون ان هذا الوضع مزمن لان المرتزقة الذين يستعين بهم الحاكم لا يمكن بان يكونوا مخلصين، ولا يستطيعون بصفة عامة ان يصلحوا حال الدولة أو ان يجعدوا شبابها. وإنظلاقا من تشبيهه للمصبية بانها الاصل او الجذء ، يقرر انه اذا ذهب الاصل ، تختفي الفروع تعام ال لا تعود الحائمة الحائمة قادرة على الاحتفاظ الاصل ، تختفي الفروع تعام الا تعود الجعامة الحائمة قادرة على الاحتفاظ

⁽۲۱) القدمة ، س ۷-ه ،

بقوتها السابقة . أن المصبية التى اتاحت من قبل جبهة قوية موحدة وقوية وقوة متجانسة لم تعد قائمة ، مما يفضى بالتبيعة الى عسدم الاسستقرار وأنهيار النظام السياسي .

((فاذا ذهب الجيل الاول والثاني واخذت اللولة في الهرم لم يستقل أولئيك الصنائع والوالي بانفسيم في تأسيس الدولة وتهيد ملكها ، لانهم ليس لديهم من الأسر شيء كاوانع كانوا عيلا على اهلها ومعونة لها ، فاذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشي ، ولاتبقي الدولة على حالها من القوة . » طور الامراف والتبدير ، ويكن صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والرقم على بطائسة وفي مجالسة واصطناع اخدان السوء وخضراء اللعن ه. . فيكون مخول لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون ، وفي هذا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كان المنود ، وفي هذا

الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم >ويستولى عليها المرض المرض . (٣١) التنفرض . (٣١) التنفرض . (٣١) التنفرض . (٣١) التنفلص من هذا أذن أن أبن خلدون الخذ من المصبية معيارا للحكم على مبدى استقرار النظام السياسي . ففي البداية يكون النظام ثابتا مستقرا وفي أدج قوته بفضل المصبية الموحدة التي أوصلته الى دست الحكم وعلى المكس من ذلك ؛ يترافق عدم الاستقرار السياسي للنظام مع الاضمحلال اللذي يصيب للمصبية والناجم عن القمع الذي تتعرض له ؛ والفساد الذي تلحقه بها الرفاهية الزائدة وخروج الترف عن الحد .

ختاما لنقاشنا حول هذ الوضوع ، يمكن ايجاز ما سبق بالقول أن هناك عاملين يؤديان إلى تدمير العصبية هما : رغبة الحاكم في الاستثنار بالسلطة ، والاسراف في الحياة الناعمة المرفية بعد الانتقال إلى الملك والركون إلى الراحة رائمة . يعنى هذا أن كلامن اسلوبالحياة الاولى البسيطة للجماعة ، وكذلك الهدف المنتزك الذى النف حوله أفراد العصبية ، قد طرا عليهما تفسر اسامي بالمقارنة بالوضع الجديد الذى يتسم بتضارب المصالح والاهداف بعد الانتقال إلى حياة الحضارة في ظل الملك سواء في بدايته حيث يدفع الحاكم بعد الانتقال إلى حياة الحضارة في ظل الملك سواء في بدايته حيث يدفع الحاكم

MR. I, pp. 352, 355, 28; MR. II, pp. 114, 120; F. Gabrieli op. cit., p. 486.

افراد عصبيته بعيدا عن السلطة ، او في نهاية الملك حينها يخرج التوف عن الحد كما اسلفنا .

من ثم ، فان الإبعاد الثلاثة لدور العصبية كقوة اجتماعية - للربط بين افراد الجماعة والتنسيق بين فصائلها وقياس مدى استقرارالنظام السيادي... تعتبر كلها سمات مميزة لمرحلة معينة من تطور حياة الجماعة ، الامر الذي يبرهن على صحة احد الفروض المحورية التي توصلنا اليها في تحليل منهج ابن خللون وهو اتجاهه الى اعطاء الاولوية لاسلوب الهيشة كعامل هام في خلق الظروف البيئية التي تحدد اشكال وادوار العصبية .

٣- دور العصبية كقيمة اخلاقية :

واخيرا ، نحلل دور العصبية كقيمة اخلاقية ، ونشرح الاسهام الكبير لابن خلدون من خلال التعديل الذى ادخله على المفهوم التقليدى للعصبية الذى كان سائدا قبل ظهور الاسلام ، والتفاعل الذى برهن على وجوده بين المصبية والقيم . فقد ميز بين استخدام المصطلح قبل وبعد ظهور الاسلام معبدا الى الاذهان الموقف الاسلامي الذى ينظر الى العصبية الجاهلية كشمور مقيت وسلوك مدان ومعب برجع في اصله الى مشاعر الكبرباء والفسرور والتطلع الى الانتماء النسب رفيع أو قبيلة قوية .

لهذا استهجن الاسلام هذه المشاعر الفجة والشرور التي نجمت عنها وحاربها باعتبارها وثنية في الروح والممل . يقول الرسول محمد (ص) في رفض المصبية : « ان الله اذهب عنكم عبية الجاهلية و فخرها بالآباء ، انتم بنو آدم وآدم من تراب » . ويقول الله تمالي : « ان أكرمكم عشد الله القاكم » . (٣٣)

⁽٣٣) سورة الحجرات (١٣)

MR. I, pp. 414, 415 ، ۱۹۲۸ می ۱۳۸۰

في اطار هذه الخلفية التاريخية والدينية ، حاول ابن خلدون ان يجد طريقه . وعلى الرغم من التزامه بموقف الاسلام في ادانة المظاهر الجاهلية للصحبية ، فانه ميز بين نشاطاتهاغيرالدينية والمدسرة من التناحية الاجتماعية، وبين تواها الكامنة بعد الاسلام ، والتي كان يعتبر وجودها أمرا جوهريا سواء لتطبيق احكام الدين او تلبية الاحتياجات الدنيوية ، لهذا فان ممارسة محمودة ، بالمثل ان مشاعر التضامن التي تتولد لدى الانسان تجاه عصبيته وكذلك الشعور بالغضب لها هي صواب اذا كان التمبير عن تلك المشاعر يستهدف تأييد غرض ديني او اسباب دنيوية مشروعة ، وليس بال كان يحدث في الجاهلية من مناصرة القبيلة سواء كانت على حق او على باطل ، ويبدو ان المعيار الذي كان ابن خلدون يحكم به على المعبية همو ببعب الحكم عليهما حسب اهدافهما ، فاذا تحقفا بما يتفق مع هدف ديني بو تتنج عشروع ، فان المصيبة وما ينجم عنها من افعال تحوز الرضا ال دنيوي مشروع ؛ فان العصيبة وما ينجم عنها من افعال تحوز الرضا لا ورتيوي مشروع ؛ فان العصيبة وما ينجم عنها من افعال تحوز الرضا لا ورتيوي مشروع ؛ فان العصيبة وما ينجم عنها من افعال تحوز الرضا لا ورتيوي مشروع ؛ فان العصيبة وما ينجم عنها من افعال تحوز الرضا

« وكذا المصبية حيث ذمها الشارع ، وقال : لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم ، فانما مراده حيث تكون المصبية على الباطل واحواله كما كانت في الجاهلية ، وأن يكون لاحد فخر بها او حق على احد ، لان ذلك مجان من افعال المقسلاء وغينانه في الآخرة التي هي دار القرار . فاما أذا كانت المصبية في الحق وأقامة أمر الله فأمر مطلوب ، ولو بطلت لبطلت المرائم أذ لا يتم قوامها ألا بالصبية . » (٢٩) .

بهذه الطريقة كان أبن خلدون قادرا على استخدام فكرة العصبية . ومن الواضح أن القيم والنشاطات التي تعبر عنها في هذه المحالة تختلف تماما من حيث النوع والهدف عن تلك التي كان يعكسها المفهوم القديم . واستنادا الى هذه العوامل مجتمعة يمكن اعتبار فكرته عن العصبية مفهوما بناء واخلاقيا.

نشير فيما يلى الى السمات الإخلاقية لمفهومه للعصبية التى وردت عدة مرات في المقدمة نختار منها مثالين للمناقشة هنا . فقد استمرض ابن خلدون الشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة اذ يقول:

MR. I, pp. 416, LXXVIII, LXXIX ه (١٥٦١ ص ١ القلبة) القلبة الم

((فاذا نظرنا في اهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من التواحى والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخسلاله من الكرم والعلق عن الزلات ، والاحتمال من غير القسادد والقرى للضيوف ، . . . والوفاء بالمهد ، وبدل الاموال في صون الاعراض وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها . . . علمنا ان هده خلق السياسة قد حصلت لديهم ، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة أن تحتايديهم ، أو على العموم . (٣٥)

تلك هي فيدايه خصائص الرعامة التي تؤهل الجماعة للسلطة . اما الثال الثاني فنجله ، في تعليق ابن خلدون على موقف زعيمها في جيلها الرابع الثاني ينتقده لتحلله من الخصال الحسنة التي كانت كفيلة بالمحافظة على مجد جماعته وذهابه الى حد ازدراء تلك الخصال . وهو اذ ينخدع بالاحترام الكبير الذي يلاقيه ، يتوهم ان ذلك حق متوارث له بحكم سلالته النبيلة ، وليس ناتجا عن نضال الجماعة وخصالها الجميدة . لاغرو اذن ان ملوك وفادة المصبية الذين يتجاهلون هذه الخصال مقضي عليهم بالفشل وضياع سلطتهم ومجدهم .

نستخلص من مفهوم ابن خلدون للمصبية وتفسيرهها ، انها لإيمكن أن تنفصل عن القيم الاخلاقية التي تعترف بها الجماعة . هذه القيم وحقيقة القبول أو الاعتراف بها يمكن اعتبارها مجتمعة كمنهل وكصحام امن في نفس الوقت . فهي منهل يستمد منها الناس الالهام ، وصحام امن يؤدى تجاهلها إلى الخروج على رئاسة الجماعة وانهياد حكمها . يتبلور هدا الاعتراف العام بالقيم في شعور مشترك قادر على تعبئة العصبية وتحريكها في الصراغ ضد الجماعات الاخرى التي تفتقر الى مضل هدفه الخصال الحمدة .

وعلى الرغم من أن الدولة يمكن اقامتها ... كما لاحظ ابن خلدون من قبل ... على اسس دنيوية محضة وبمساعدة المصبية وحدها ، فانه ليست هناك دولة تستطيع المحافظة على يقائها اذا فقدت الفضائل السياسية ، وهجرت القيم الاخلاقية . وبغض النظر عن هذا التأكيد ، فان مناقشته يمكن اعتبارها مكملة لرايه السابق اللى ذهب فيه الى القول بأنه وإن كان من الممكن اقامة الحكم على اساس الصبية وحدها وبدون مسائدة الدين ، فليست أية عصبية قادرة على وقي الاساس اللازم واتما هي قوة ذات طبيعة خاصة لها متطلبات وخصائص محددة تكل حسن ادائها لهامها وتضمن نجاجها .

البَانِالِفَاكَ

النظرية السياسية لابن خلدون (الأهداف)

الغصل الرابع : التفسير المقلاتي لتطورات الخلافة الاسلامية

الفصل الخامس : مفهـــوم اللك

الفصل السادس: بعض الفروض العامة

الفصسل الراسيع

التفسير العقلانى اتطورات الحلافة الإسلامية

المحث الأول

ستبحث في هذا الفصل مدى اسهام ابن خلدون في التراث العلمي لمنهم إهل السنة والجماعة وخاصحة فيما يتعلق بالخلافة وتطوراتها السياسية . يسبق ذلك مقدمة نستعرض فيها باقتضاب بعض عناصر الفكر السياسي الاسلامى ؟ والخفلة اتاريخية للخلافة ؟ والاختلافات الرئيسية بينه وبين من سبقه من مفكرى الاسلام . ولتجنب تكرار بعض الآواء العلمية الراسخة أذاء هذه المؤضوعات ؟ سوف تقصر كلامنا على بعض النقساط البوهرية مع الاستشهاد بنماذج من تلك الآواء .

بادىء ذي بدء ، هناك ملاحظتان عامتان نعتبرهما في غاية الاهمية لازالة أي لبس محتمل وهمة :

اولا: أن مضمون الجانب الرئيسي من نظريته الذي اشتمل على تفسيره المقلاني لتطبورات الخلافة ، وكذلك الجبوانب الاخرى لنظريت الساسية ، يمكن ادراكها كلها بطريقة افضل أفا تناولنا كتاباته في «المقلمة» ككل لا يتجزأ دون أن نسمج باى فصل تمسمى بين آرائه النظرية حول علاقة اسلوب الميشة بالمصبية في الفصل الثاني من مؤلفه من ناحية ، وبين تطبيقه الصريح (وأحيانا المستتر) لهذه الاراء على السياسات الاسلامية في بقية « القدمة » من ناحيسة اخسرى .

ثانيا: رغم احتواء القدمة على بعض التناقضات القليلة التي وقع فيها ابن خلدون ــ والتي سنشير الى بعضها وخاصة في علاقتها بعضمون هذا الفصل .. فاننا نمتقد ان الحكم عليها يجب أن يكون في ضدوء النظرة العلمية الرحبة التي كان ابن خالدون نفسه من روادها . وسنوضح فيما يلي كيفان هذه النقائص الثانوية لم تنل من امكانية الفهم الصحيح المتوازن لنظريته السياسية .

١ ... بعض عناصر الفكر السياسي الاسلامي :

من الناحية النظرية ، يفترض ان تقوم اللولة الاسلامية الحقة على الاسس والمبادية التقرب بها المسادر الاولية للمقيدة وهما القرآن الكريم والسبعة النبية . نقد نعت هامه الاسس والمبايء لتصبح نسقا كاسلا من القواعد الشرعية التى تبلورت عبر القرون الثلاثة التى اعقبت انشاء الرسول (ص) لاول دولة اسلامية عام ٦٢٣ . اى ان هذه المقيدة :تى تطورت منهجيا في المراحل المتاخرة من حكم بنى امية في نهاية القرن الاول الاسلامي انما تستمد أصولها من التماليم المبكرة للدين الجديد كما نادى بها الرسول (ص) ثم شرحها وفسرها سواء بأحاديثه او بساوكه ، تلك التعاليم والمهارسات التي اعتبرها الصحابة من بعده قواعد سلوكية تهتدى بها الأمة الاسلامية . (1)

يقول هاميلتون جب ... وهو من المستشر فين القلائل الذين يمكن الاخذ
بمض كتاباتهم المنهجية حول الوضوع ... لم يكن الفقة عند العلماء المسلمين
دراسة مستقلة وانما كان الوجه العملي والاجتماعي للعقيدة الدينية التي
جاء بها محمد (ص) . فبالنسبة للمسلمين الاوائل لم يكن هناك تعبيز بسين
القواعد المنظمة للمعاملات وبين ما يدخل منها في صحيم الدين والمهسادات
اذ وجدت متداخلة في القرآن ، وكذلك كان الحال في السنة المحمدية .. وقد
المجانب أو ذلك (؟) . وابان العصر الاموى (١٦٦ .. ٥٧) * كانت الخلافات
الجانب أو ذلك (؟) . وابان العصر الاموى (١٦٦ .. ٥٧) * كانت الخلافات
بين القبائل العربية تحل أما بواسطة رؤساءالقبائل أو الخليفة أو معثليمونق
حكامهم الخاصة وان كانوا جميعا متأثرين بدرجة أو باخرى بالتشريع القرآني
وفي خلال المرحلة الاولى من العصر العباسي * قام رجال الفقه والدين الذين
عاشوا في القرن الثاني الهجرى بوضع اطار للقانون يعتبر. من حيث الكمال

 ⁽۱) أبو الأعلى اللودودي ، الحكومة الاسلامية ، طبعة المختار الاسلامي ، ألقاهرة ١٩٧٧ ،
 من ١٢١ ، ١٢٢ .

H.A.R. Gibb, Muhammedanism, second ed., Oxford (7) 1953, pp. 89, 90; cf. Jose PF Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, pp. 3, 4, 199, 209; also D.B. MacDonald Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Lahore 1960 (first publ. 1903), p. 67.

المنطقى واحدا من المع تجارب الفكر الانسانى » (٣) . وحين اكتمل بناء هذا الاطقى واحدا من المع تجارب الفكر الانساق التقليدى على الهرطقة والبدع التي اقحمت على الهرطقة والبدع التي اقحمت على المقيدة الاجتماعية والدينية فقد اشتمل ليس فقط على الشربعة وانما ايضا على الشمائر والتعاليم التي تعتبر سمة للمجتمع الاسلامي تعيزه عن غيره من البنى المدينية والاجتماعية » . الا انه « لكون المبادئ المنا قام عليها هذا الاطار المنطقى ثابتة لا يلحقها التغيير فقد اصبح النسق نفسه عند صياغته سستقرا هو الآخر وكانه مستلهم من وحى الهي مثله في ذلك مثل المصادر المستمد منها ، ومنذ ذلك الناربخ وحتى الان بقيت الشربعة او الشرعة او الشرعة او الشرعة عن الشرعة عن الشرعة الهي المنا المستمد الم

انهذا الطريق الذى سلكته الشريعة في تطورها خلال القرون الثلاثة الاولى من حياة الكيان السياسي الاسلامي يجب ان تظل مائلة في الاذهان اينما جاء ذكر كلمة شريعة في هذا الكتاب وبخاصة في المسرض المقتضب التسالي لمناصرها.

فالقرآن عند السلمين هو كلام الله المنزل على رسوله الذى اوحى بسه مباشرة الى محمد (ص) الذى قام بدوره بابلاغه للناس . وبسه فقط وليس بملكت المقل البشرى بدك السلمون ماهية الغير والشر كما انسه معبار اخير تقاس به مسائل الايمان والسلوك ، وفي القرآن توجد المبادىء المامة التى تحكم وتنظم العبادات وكذلك المشؤن التشريعية والسياسية والاجتماعية ، وجين كان الخلاف بثور سواء حول التفاصيل الدقيقة او المسائل الكبيرة وبناصة حين كان كثير من صحابة الرسول لا يزالون على قيد الحياة وكان المجتمع يحكمه خلفاء مختارون من بين هؤلاء الصحابة في المدينة ،وايضا بمد ذلك حين تطورت الشريعة واصبح علماؤها شكلون ما يشبه المؤسسة الدينية «ماس القرآن نفوذا وفر الاستقرار والاعتدال ، وازاء حجيته لم يكن من الممكن اعتبار اى راى خاص ذو صلاحية مطلقة ، اذ من الواضيح على المعيم كانوا خاضمين لقوة عليا (ه) ،

يقول أبو الاملى المودودي في ذلك (١) أن القرآن صريح في التأكيد على حديث تسلم الاسان بقانون الله الشرعي الذي يعشه على بد الانبياء ،

Gibb, Muhammedanism, op. cit., r. 90.

Il.id., p. 94. (6)

Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", in : (e) Studies ..., op. cit., pp. 199, 198.

⁽١) أبو الاعلى الودودي ، الحكومة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

وان قبول هذا القانون الشرعي والنظلي الزاءه عن الحرية الشخصية هـو الذي يسمى تسليما أو اسلاما . كما أوضح أن القرآن قد رفتر في عبارات واضحة حق الإنسان في أن يفصل برأيه في الامور التي أصدر الله ورسوله حكما فيها : « وما كان لؤمن ولا مؤمنة أذا قضي الله وزسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (٧) .

وطبقا لما جاء في القرآن الكريم فقد أعطى الرسول المحكمة التى تمكنه من تفسير مبادىء القرآن بحيث يمكن تطبيقها على المشاكل العملية الخاصة بالسلوك الفردى والجماعى . « نتيجة لذلك ، فأن أفعاله وأقواله التى ينقلها رواة مولوق بهم تشكل نوعا من التعليق والشرح الاضسافى للقرآن » . ومما تعليق وشرح يؤمن بهما المسلمون على اسساس أنهما من وحى الله . للذك فهما « يطرحان حاولا للمشاكل المتعلقة بالخير والشر لها نفس حجية الحول الحاودة بالقرآن » (٨) .

من ثم يكون القرآن الكريم والسنة النبوية هما « المصدون الاولين » الله بن تستمد منهما الشريعة جدورها . وبقدر ما تكون الاوامس والنواهي التي وردت بهما واضحة ، وبقدر ما يتم التحقق من صحة الاحاديث النبوية ، فأن استخدام العقل يكون قاصرا على الوضوعات التي لم تتناولها الشريعة بنصوص صريحة وذلك من خلال القارنة عن طريق القياس . وعليسه فان السلوب التفسير الذي تطور بهذا الشكل « كان أكثر مرونة من الناحيسة المطية مما يبدو عليه من الناحية النظرية » (١) .

ويرتبط الاخذ بمبدأ « الاجماع » بظهور جماعة العلماء اللدين أخسائوا على عاتقهم مهمة بحث ومنهجة احكام الشريعة والدعوة اليها . « وبعد ان ترسخت سلطتهم واصبحوا اكثر اهتماما بالراى العام الامسة صار من المعترف به بصفة عامة أنهم يمثلونها في كافة التشون الدينية والفقهيسة وخاصة في مواجهة سلطة المدولة . . وحكفا اصبح مبدأ الاجماع سلاحا في بد علماء الفقة يستخدمونه في سد الثفرات الباقية في منهجهم » (.٢) .

على الرغم من ان الاجماع اعتبر وسميا اعتبارا من القرن الثالث الاصل الرابع للشريعة بعد القرآن والسنة النبوية والقياس؛ فائه من الناحية المطقية كان بعثل في الوقت نفسه البدا الاخي من حيث الترتيب . وترجع اهميته

 ⁽۷) سورة الاحزاب (۱۳۹) .

Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 92. (A)

Ibid., p. 94. (%)
Ibid., pp. 95, 96. ((+)

الى انه يقوم على مبدأ العصمة من الخطأ استنادا الى قول الرسول (ص) : « لمن تجمع امتى على ضلاله » .

وقد عبر سانتيلانا عن اعتقاده بايجابية هذا المبدأ بقوله « حين بجمع المجتمع الإسلام على ممارسة دنية معينة أو قاعدة أيمانية ، فأنها تتم بطريقة ما ت حية وابحاء من الله ويمعصم من الخطأ بما يسؤدي حتما الى الوصول الى الحقيقة وذلك بفضل من الله حباه لامة المؤمنين ٧ . وفي ذلك يقول جب « أن الملكات الروحية المميزة التي اتصف بها الرسول ... لم تورث (طبقا للمذهب السنى) الى من جاء بعده من الخلفاء الذبن تولوا السلطة الزمنية للامة ، انما ورثت الى الامة الاسلامية ككل» (١١) » . ويبدوا أن هذا المفهوم العام للاجماع قد توصل اليه الامام الشافعي الذي كان اول من وضع متهاحا للشرع الاسلامي والذي تمكن بعظمة نقوذه من اسقاط المفهوم المبكر الاجماع باعتماره اتفاق جماعة العلماء في منطقة معينة .. وبالاخص المدينة .. على نقطة معينة من نقاط الشرع . الا أن ذلك لا يجب أن يحجب حقيقة أن الشافعي نفسه _ شانه فيذلك شأن من جاء بعده من العلماء _ اعتبر أن الاجماع ليس الاتفاق العام لجماهم الشعب (العوام) واتما اتفاق صفوة علماء الشرع * الوهلين في جيل معين . هكذا افتتح الشافعي المرحلة التقليدية من مراحلُ تطور الشريعة ، وبعدها اتفق بصفة عامة على أنه بعد التوصل إلى أجماع على كافة الموضوعات الرئيسية ، فانه تحظر بعد ذلك أية محاولة لاعسادة تفسيم المصادر الأولية . لقد أغلق « باب الاجتهاد » كما بسميه الفقهاء ولم بعد مسموحا بذل اي جهد مستقل للبحث او اعادة التفسير واتما سمح نقط بالتقليد المرتبط بنسق الشريعة والتعبير عنه في مختلف المدادس التي لم يكن يفصل بينها الا فروق طفيفة .

ويعود الاجماع بمعناه المحدود الى المدارس الاولى في المدينة المنسورة والعراق . أما بالنسبة للمفهوم الاوسع فان القوة الملزمة للاجماع الذى تستقر عليه الجماعة ، والذى كان عمليا اجماع العلماء ، فان تاريخه يرجع في رأى

Ibid., pp. 96, 97; "Some Considerations on the Sunni (11)
Theory of the Caliphate"; "al-Mawardi's Theory of the Caliphate",
in: Studies ..., op. cit., pp. 141, 155.

[:] ثم اظر الغرق بين مله الفكرة المبكرة وبين مفهوم الاسام الشافس للاجناع في Fazlur Rahman, «Concepts Sunna, Ijtihad and Ijma in the Early Period", in : Islamic Studies, op. cit., pp. 16, 19;

قارن ایضا آواء ابن تبعیة والمودودی فی : الحکومة الاسلامیة ، مرجع سسابق ، ص

جب الى القرن الثانى . والمعتقد انه حتى قبل ذلك كان الاجماع _ الذى الخد شكلا غير واضح في تلك الفترة _ مطبقا كعبدا يساعد على التماسك الدينى والسياسي . ومن التركد ان قيام الخسلافة ارتكز تماما على الاجماع اذ ان الرسول (ص) لم يعط اية توجيهات فيما يتملق بمن يخلفه في زعامة الامة كما ان القرآن الكريم خلا من ابة اشارة الى هذه المسالة التي برزت فجاة عند وفاة الرسول .

لم يكن هناك مكان لقوة تشريعية آخرى بعد القرآن الكريم والسنة النبوية، فالخليفة كسلطة سياسية خلفت الرسول (ص) في القيادة الزمنية للمجتمع واللولة كان باللرجة الاولى زعيما مهمته ارشاداته وادارة شئونها بما يضمن تنفيذ ادادة الله على الوجه الاكمل بصفته الحساكم الاعلى العقيق لهذه الامة . وكان عليه أن يحمى الامة وبرعى مصالحها وأن يحكم بما يؤمن خير المسلمين في الدنيا والآخرة ، أما التشريع فلم يشسكل جانبا من المهام المقاة على عاتقه وذلك وفقا لما تقضي به العقيدة . ومن المؤكد أن الخلفاء سرعان ما تعين عليهم الجمع بين مختلف أنواع الشئون الادارية التي ترقى المسلمين والملاقات التي كان لابد أن تنشا فيما بين العسرب والاجانية النظرية والمسلمين وغير المسلمين ومع ذلك فأنه ليس الخليفة من الناجة النظرية اية طيعة تشريعية ، وأنما له الإشراف على السلطات التنفيذية والقضائية .

غير أن هنالامبدا هاما يحتاج إلى التنويه في هذه المقدمة النظرية الا وهو السورى . فقد سبق أن أشرنا في المقدمة ألمامة إلى أن مفهوم أبن خلدون للمصبية يتعارض ومبدأ الشورى ، وأن تفسيره المقلاني للفتنة ودورات انتقال السلطة السياسية أدى به إلى تقديم تفسير جديد لهذا المبدأ . وزيد أن وكد منذ الآن أن اهتمامنا لا ينصب بالدرجة الأولى على دراسة الشورى كطريقة أقرها الحكام لاستشارة معاونيهم ، وأنما الذي يعنينا أكثر ويرتبط مباشرة بما سنناقشه فيما بعد هو الاشارة إلى اسلوب التطبيق المبكر الشورى كاداة لاختيار الخلفاء الذين حكبوا خلال الفترة التي سبقت الفتنة الكبرى، ورجع السبب في قصر مناقشتنا على هذه الفترة التاريشية الفريدة إلى أن الشورى _ بعمناها الثاني السابق ذكره _ اختفت من الوجود بعد وقدوع الفتنة الكبرى وظلت مجرد أجراء شكلى يطبقه حكام وراثيون من أجسل استشارة المحيطين بهم .

ان الشورى بعفهومها الاسلامى (١٦)قد نص عليها القرآن الكريم ، وفصلها بعد ذلك الرسول (ص) وبعض صحابته . وهناك آيتان في القرآن تحدثتا عن الشورى في عبارات عامة دون تفصيل ودون شرح لنظام الخلاقة . ففي احداهما طالب الله رسوله ليس فقط بأن يعفى عن مستشاريه الدين ادت نصيحتهم الخاطئة الى هزيمة المسلمين في موقعة أحد . وانعا سأله إيضا أن يطلب لهم المففرة وأن يستمر في مشاورتهم . يقول الله تعالى : « فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر « . (١))

وفي الآية الاخرى يثنى الله على المؤمنين الذين يلبون نداء الله ويؤدون الصلاة ويجعلون الامر شورى بينهم . يقول الله تعالى : « والذين استجابوا لربعم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (١٤) . كذلك طبق الرسول خلال حياته مبدأ الشورى .

فقد كان يستشير صحابته بصفة خاصة وزعماء السلمين بصفة عامـــة في كينية ادارة الشئون السياسية والعسكرية .

ولعل الأمر الذي يحتاج الى بحث الآن هو الطريقة التي طبق بها المبدا بعد أن توفي الرسول دون أن يقترح نظامه للخلافة اذ ظهرت آنذاك آراء متباينة حول من يشغل منصب خليفة رسول الله . وكانت بعض تلك الاراء تؤيد موقف المهاجرين ، ببنما أيد بعضها الاخر موقف الانصار وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل في البند الثاني من هذا المبحث .

وقد تمخضت المشاورات المتبادلة بين زعماء الطائفتين حول مسدى احقية كل منهما عن اختيار الى بكر ــ اكثر الصحابة قربا من الرسسول ــ اشغل هذا المنصب . واستتبع هذا الاختيار الخاص او « البيعة الخاصة » اختيار عام أو « بيعة عامة » اقر افراد الامة فيها اختياره وتعهدوا له بالولاء

⁽١٣) يعقد بعض اكتباب أن للشورى جلور عميقة في الفاهيم والمادات القديمة التي التي المنافقة بقط من ين هؤلاد : كانت سائدة في شبه الجزيرة المربية ، أقلر من ين هؤلاد : Louis Gardet La Cité Musulmane, Paris 1954, pp. 170, 173; Thomas W. Arnold, The Caliphate, Oxford 1924, P. 20

⁽۱۳) سورة آل عبران (۱۵۹) .

⁽۱٤) سورة الشورى (۲۸) ،

والطاعية (١٥) .

تعنى كلمة بيعة باللغة العربية « المُعل الذي من خلاله بقوم عــدد معين من الاشخاص بشكل فردى او جماعي بالاعتراف بسلطة شخص آخر ... وهي تهدف أساسا إلى انتخاب شخص ما لشغل منصب قيادي وبالاخص انتخاب خليفة حين يستلزم الامسسر تقديم تعهد بالطاعسية والامتثال » (١٦) . لكن الشوري لم تطبق بالنسبة لثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب الذي عين مباشرة بواسطة الخليفة السابق له أبو بكـــر الصديق . الا أنه عرف عن عمر أنه كان في مقدمة الخُلفاء الذبن اتبعوا مبدأ الشبوري من أجل سلامة التوصل الى أحكامهم وتفسيراتهم ، بل قيل انضا أن عمر قد أكد دور الشوري في تنصيب الخلفاء حين أعلن عــــــدم صلاحیة اختیار ای شخص كخلیفة اذا تم ذلك دون مشهورة امة المسلمين (١٧) . وقد أوضح الورخون أن مبدأ الشورى طسق في اختيار الخليفتين الثالث والرابع عثمان وعلى . واوردوا روايات مفصلة حـــول الطربقة التي قام بها الخُليفة الثاني عمر باختيار سنة من الصحابة الذبن أطلق عليهم « أهل الشوري » لكم يختاروا من بينهم خليفة له . وقد وافقت الامة على اختيارهم لعثمان بن عفان كثالث الخلفاء وامنت على هذا الاختبار باجراء بيعة عامة . وفي أعقاب اغتيال عثمان أجريت مشاورات أخرى بين من بقى من الصحابة في المدينة فوقع اختــــيارهم على على بن ابي طالب ليشبغل منصب الخلافة . وعلى الرغم من عدم اعتسراف جماعة الاموبين وعدد قليل من الشخصيات الاخرى به الا أن المسلمين اختاروه ليسلكون الخليفة الرابع بمد عشمان (١٨) . بيد أن علينا أن تلاحظ حقيقة هامة وهي

The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1113.

⁽ه) ابن جرير الطبرى ، تاريخ الام واللوك ، طبعة الكتبة التجارية ، القاعرة التجارية ، القاعرة التجارية ، القاعرة التجارية ، تاريخ الخفاء ، السيوطى ، تاريخ الخفاء ، التيوطى ، تاريخ الخفاء . التيوطى ، تاريخ الخفاء . Emile Tyan Institutions Du Droit Public Musulman, Tome Premier Le Califat, Paris 1954, p. 160; L. Gardet, La Cité Musulmane, op. cft., p. 166; Gibb in : Encyclopedia Britannica Vol. 4, p. 648.

 ⁽١٢) أبو محمد بن هشام ٤ سيرة النبى ٤ طبعة حجازى ٤ القاهرة ٤ المجلد آلرابع ٤
 ٣٢٠ - س ٢٣٨ - ١

⁽¹⁴⁾ الطبرى ، تاريخ الام واللوك ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، من ٢٩٦٩ وما ٢٩٥١ وما بعدها ، السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ١٧(٤١٥٤٤١٥ ٢) ويلكر السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، من الحباس مم المرسول ويلكر ابو الحسس الماوردي في أحكامه ، أن عليا رضي وقض من الانجازات الكبسرى (ص) لبيامه بسسكل فردى لانه كان يعتبر أن مبذأ الشورى هو من الانجازات الكبسرى التي جاء بها الاسلام وبالتالى فائه لا يستطيع انتهاكه ، انظر الاحكام السلطانية ، مرجعها سابق ، من ١٩٤٧ه .

ان اسلوب البيعة السابق ذكره اختلف عن الاسلوب الذي اتبع بعد الفتنة الكبرى والذي قال عنه ابن خلدون ... ضمن من قال ... أنه فرض قسرا . (تقد كانت البيعة التي ادخلها الامويون على هذا الاسلوب هي تجديد البيعة حيث كان الخليفة أو السلطان يلجا خلال فترة حكمه الى بيعة جديدة لصالحه أو لصالح وربته الشرعى . . وكان الحاكم يلجأ الى ذلك للتأكيد ... ومن ولاه الرعال له » (١٩) .

في معرض تعليقهم على نظام الخلافة قبل الفتنة الكبرى والتطورات السياسية السابق ذكرها ، ذكر بعض العلماء المحاصرين أن مبدأ الوراقة لم يكن له أى دور في نقل السلطة رغم أن الخلفاء الراشدين كان لهم ورثة من اللخلفاء الراشدين كان لهم ورثة من اللخور ، يقول البروفيسوو اربولدعلى سبيل المثال « لقد كان هناك بالتاكيد شكل من أشكل المنتاب الانسبة للخلفاء الاربع الأول أبو بكر وعمر وعمر وعلى حيث لا يمكن المشور في أية حالة من حالات التنصيب تلك على ما يشبه الخلاقة الورائية ، ولا كان اختيار أي خليفة منهم متألسرا المتدارات القرابة » (٠) ،

ان ما يمكن استخلاصه من دراسات هؤلاء العلماء هسبو أن ثلاثة من المخلفاء الاربع الاول الذين يلقبون بالخلفاء الراشدين لم يبلغوا ارفسع منصب في الدولة الاسلامية عن طريق التميين وانما بالاختيار بعد تطبيق مبدأ الشورى بشبكل أو بآخر وأن اختيارهم لم يكن بسبب القرابة أو المخلافة الورائيسة .

من النقاط التى سنفيض في مناقشتها في المباحث التالية هي وجود مستويين من التناقض القائم بين الشورى والمصبية . يتجلى المستوى الاول في أنه اذا كانت المصبية تؤدى بسبب طبيعتها البحقة - كما أكسل ابن خلاون ـ الى نمط ملكي وراقي من انهاط الحكم ، قان أي تأييد من جانبه للنطبيق المبكر الشورى كاداة لاختبار الخلقاء سيجمله يتناقض مع نفسه ، بتصبح المستوى الثاني للنناقض من تأكسب ابن خلاون على أن المصبية ترى الى احتكار كافة المزايا والسلطات لتكون وقضا على أو ادهسا دون غيرهم ، وان أولئك المدن تتم استشارتهم في شئون الامة هم فقط تلك غيرهم ، وان أولئك المدن تتم استشارتهم في شئون الامة هم فقط تلك المناصر المؤثرة ذات النفوذ والتي تنتمى الى السلطة الحاكمة وحدها وهو

(11)

The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1114.

Thomas Aronld, The Caliphate, op. cit., pp. 21, 22, E . (Y.)
Tyan Institutions . . . , op. cit., pp. 188, 189.

٢ ... الخلفية التاريخية الخلافة الاسلامية :

الخلافة هي نظام الحكم التحديد الذي نشأ بعد وفاة الرسول محمد (ص) (في عام ١٣٢ م) دون أن يختار من يحل محله في زعامة الامسية الاسلامية ، وأطلق على صحابته الذبن حكموا من بعده اسم « الخلفساء » اى « خلفاء رسول الله » . وقد نشأ هذا النظام في المدينــة التي كانت في ذلك الوقت مركزا للاشماع الروحي والسنياسي للأسلام وذلك بعد أن وجد الصحابة حلا لواقفهم المتبائة حول الخلافة . وكان ثمة رأيان متعارضان في ذلك الوقت . الاول تبناه الهاجرون اى اعضاء المجتمع الاول في مكة الذبن هاجروا الى المدينة للجهر بالدعوة الاسلامية الجديدة ونشرها . وقد طالبوا بأن يكون خليفة الرسول واحدا منهم على أساس انهـــــم أقاُربه وعشيرته الذين كانوا أول من آمن به وتحمل من صنوف العذاب ألوانا في سبيل الاسلام ، والرأى الثاني رفع لواءه الانصار الذبن كانوا بشكلون الفالبية العظمي من السكان الاصليين للمدينة والذين قدموا تأييدهـــم القوى للسلطة الدينية والسياسية للرسول . وقد طالبوا بدورهم بحقهم في خلافة الرسول على اساس أنه لولا تأبيدهم لما استطاع الاسلام الحصول على السلطة . ثم سوى الخلاف سلميا باختيار أبي بكر أأقرب الصحابة الى الرسول والذي اعتبر اختياره سابقة تشمير الى أن الخليفة يجب أن بكون منتميا الى قبيلة الرسول قريش . وبالاتفاق على اختيار أبي بكــــر كأول خليفة على المسلمين أمكن وضبع نهاية لاقدم نزاع على السسسلطة السياسية في الاسلام . ومنذ ذلك التاريخ تركز الفكر السياسي الاسلامي حول مشكلة زعامة الامة والشخص الاجدر بممارسة مهام هذا المنصب.

لم يشر تنصيب عمر بن الخطاب كثاني الخلفاء (٦٣٤ ــ ٦٤٢) اية صراعات فقد كان ابو بكر قد اختاره قبل وفاته بموافقة الشـــخصيات لقيادية الوجودة في المدينة آنفاك والتي كانت تضم في ذلك الوقت المسكر صحابة الرسول واتباعه ، ومثل تلك الشخصيات كانت تحظى باحتسرام عبير من جانب الامة وتمارس تأثيرا ضخما على رسم السياسات وتسمير دفة أمور النظام الجديد ، وفي الواقع ، كان هؤلاء يمارسون مهمة هاسة اخرى اذ كانوا بستشارون في الامور وتؤخد آراؤهم بعين الاعتبسار في الموسوعات التي لم تتناولها بالتحديد المسادر الاولية للمقيدة الاسلامية ، وقبيل وفائه اختار عمر من بين هذه الشخصيات سنة أسخاص وكلفهم بميمة اختيار شخص منهم ليكون خليفة له ، وبعد مشاورات طويلة انتهى الامر الي اختيار عثمان بن عفان بالصحابي وذوج احدى بنات الرسول ليكون ثالث الخلفاء الراشدين () 3 - 100) ،

في النصف الثاني من فترة ولاية عثمان بدأت الخلافة كنظام تواجمه صعوبات جمة . فقد تعيزت هذه الفترة من حكمه بسخط عام في شسسه الجبيرة المربية والاراضي الجديدة التي فتحها المسلمون ، وعمت مشاعر السبياء وعدم الرضا بين جماعات مختلفة ولاسباب كثيرة سنوجز بعضها الفترة التالية نظراً لاهميتها بالنسبة المناشئة العالية . وبالاضافة في الفقرة التالية نظراً لاهميتها بالنسبة المناشئة السياسية والاجتماعية اللامة ، فقد اغضيه عبدا كبرا من الصحابة للوناشئة السياسية والاجتماعية العبد المسياسية والاجتماعية العبد المسياسية والدين المسيح الامويون أيض منه والذي أصسيح الامويون بينيا وأن الرستقراطية القديمة في مكة والذي أصسيح الامويون بينيان والسبياه من جهة أخرى ، أبدى رجال القبائل استياهم من جهة أخرى ، أبدى رجال القبائل استياهم من الإنضياط التبديد واسلوب المهيشة في المدن . وقد انضح أن رضوخ عينان وادعائه للمطالباتي قلمها اليه سكان بعض الاقاليم بشنان ابعاد اقاربه بين بلولاة غير الاكفاء والكروهين من تلك الشموب لم يكن كافيا لتحصين .

هكذا اشتملت الفتنة الكبرى التي يمكن ارجاعها جزئيا الى اغتيال الخطيفة الثالث عثمان بن بقان والتي تعتبر في الوقت نفسه بداية للنسزاع الكبير الثاني على الخلافة ، وفي فروة اضطراب الامور في اعقاب اغتيال عثمان وقع اختيار من بقى من الصحابة وكبار شخصيات المدينة على على بن ابي طالب ابن عم الرسول وصهرة ليكون رابع الخلفاء الراشدين (١٥٦ - ١٦٦) . الا أن معاوية زعيم الامويين وجاكم سهوريا عارض مع القلة اختيار على كخليفة زاعبين أنه تقاعس عن اماطة اللثام عن قتلة قريبهم عشمان ؟

وكذلك بحجة أن بعض كبار الشخصيات _ الذين تفرقوا في شتى انح_، الارض اثناء فترة ولاية عثمان _ أم يشاروا في اختيار الخليفة (٢١) .

ادت الحرب الاهلية التي اندلعت بين قوات الامويين في سوريا وبين قوات الخليفة في العراق الى حدوث الشقاقات متتالية ودائمة في المجتمع الاسلامي اذ انقسم الى ثلاثة أحزاب أيديولوجية وسياسية كبرى هي ... على حسب ترتيب ظهورها ــ الخوارج والشيعة ثم يعد فترة طويلة أهــل السنة والجماعة ، واشتمل الخوارج الذين انفصلوا عن المجتمع بعد حوالي خمسة وعشرين عاما على وفاة الرسول على قوى الاطهار من رجال البدو ان جاز التعبير وكانت معاناتهم من عدم تكيفهم مع التغير السريع السمسلوب حياتهم سببا في جعلهم مصدر سخط واضطراب كبيرين . كما اعتسبووا أنفسهم بعثابة الخلفاء الروحيين لاولئك الذين اغتالوا عثمان . وكانوا يرون ان قتله واجب على المسلمين لانبه ارتكب اثمــا عظيما حــين تفاضي عن معاقبة أحد معاونيه على جريمة اقترفها ، ويعزى انفصالهم عن الامــة الى اختلافهم مع الخليفة الرابع على بن أبي طالب الذي اعتبروه مخطئيا لسببين : أولهما أنه لم يقدم تأييدا كافيا لقتلة عثمان . وثانيهما أنه وافق على أيقاف الحرب ضد الامويين وقبل التحكيم وهو ما رفضوه على اساس أن « الحكم يرجع لله وحده » اى أن حق التحكيم في أمور نص عليها القرآن هو حق مقدس لله وحده دون سوأه وليس لاي كائن آخر (٢٢) .

بالنسبة للشيعة فان معناها اللغوى هم المسحب والاتباع وبطلق في عرف الققهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع على وبنيه (رض) . فهم اذن اولئك المرتبطون بعمق بزعامة على بن ابى طالب بسبب علاقته الخاصة بالرسول ، وتشير معظم كتب التلريخ الى أنهم ظهروا في نفس وقت نشأة الخوارج تقريبا . غير أنهم على عكس الخوارج تصكوا بخالانه على بعد التحكيم ، ثم منحوا اخلاصهم وولاءهم لإبنائه واحفاده من بعده . على متداها المسلمة والمستقمر الولاء على المسائدة المعلمية فقط وانعا تصداها المضلسا لينمكس تعربجيا في عملية تنظير بدأت ملامحها الطائفية تتضح اعتبارا من القسيرن

tion of Islamic History", in : Studies, op. cit., p. 8.

⁽۱۱) الطبرى ، تاريخ الامم واللوك ، مرجع صابق ، المجلد الثالث ، ص ۲۹۳ وصلاً بمداه) ومن المداه ، كذلك : ابن صفد ، الطبقات الكبرى ، بيرت ، ۱۹۹۱ ، المبلك ، ص ۲۹۰ ، ۲۹۰ وسالت ، ص ۲۹۰ ، ۲۹۰ . ۱۹۹۱ W. Montgomery Watt, Islam and The Integration of (۲۲) Society, London 1961, pp. 29, 94 ff. ; Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962, pp. 3, 4, 11 ff.; Gibb, «An Interpreta-

الرابع الهجرى: (٢٣) . ومع ذلك كان هناك شيء مشــــترك بين الخوارج والشيعة . فبينما تلاحظ أن الحـركتين انتشرتا في البداية بين صفوف المرب فقط ، نجدهما قد اتــمتا بعد ذلك لتشملا العالم الاســلامى كله حيث وجدتا تأييدا عظيما من جانب الاجناس غير العربية .

اما أهل السنة والجماعة فكانوا آخر من أقاموا لانفسهم كيانامستقلاعلى الرغم من أن أصلهم قد يرجع الى بعض الشخصيات الدينية التي ظاهرت معاوية بن أبي سغيان أبان الفتنة الكبرى خوفا من التطرف الشديد للحزب الطائفي الاول: الخوارج . وفي النصف الثاني من الحكم الإمسوى (الذي سيناقش فيما بعد) بدأ السنيون يأخفون شكل « حركة دينية عامسة » يهتم انصارها بالفقه وعلوم الدين والتصوف . ثم دعموا موقفهم ومذهبهم تدريجيا في مواجهة الحزبين الاولين وضموا اليهم الجانب الاكبر من جمهرة المليين (١٤) .

قبل سرد التطورات التى اعقبت الفتنة سنبدأ أولا بتناول الخلافات المذهبية الاساسية حول الخلافة بين هذه الاحزاب الثلاثة . وسيقتصر ذلك على اهم الصراعات بين تلك الاحزاب دون النطرق الى عشرات الطوائف الصفرة التى انفصلت عنها ونمت بعرور الوقت .

بالنسبة للخوارج فان كثيرا منهم راى أن اقامة الخلافة هى فرض واجب على الجماعة . وانطلاقا من التمسك بالمبادىء الإسلامية التى دعت الى الجماعة . وانطلاقا من التمسك بالمبادىء الإسلامية التى دعت على اخرى دفض الفوارج حق قبيلة قريش في الخلافة . اما الشيعة فقد نادوا بأن حق خلافة الرسول بقتمر على صهره على بن إلى طالب ونسله من الرجال . وطبقا للمذهب الشيعى فأن عليا ونسله من الذكرة الشرعيون الوحيدون للمجتمع والجديرون بمنصب الخليفة حيث أن قرابتهم للرسول تجعلهم معصومين من الخطأ . خلافا لراى الشيعة ، فادى فقهاء السنة فيسما بعد بضرورة اختيار الخليفة باجماع هيئة تضم كبار الشخصيات المؤهلين دينيا واخلاقها وسباسيا (أهل الحل الحل والمقد) ويغرش اعتراف الامة بهم واليهم يحال كاك

Ibid., p. 18; W.M. Watt, Islam and The Integration of (17) Society op. cit., pp. 94, 104 ff.; Islamic Philosophy and Theology, op. cit., pp. 3, 20 ff.

Gibb, "An Interpretation of Islamic History", op. cit., (75) pp. 7, 8; W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, op cit., p. 72.

Manzoorddin Ahmad, «The Classical Muslim State», in : ((**)
Islamic Studies, Karachi, Sep. 1962, pp. 99, 100

في معرض تعليقه على اختلاف مفاهيم الاحزاب الثلاثة حول الخلافة ، لاحظ البروفيسور جبب انه على عكس نظريتي الخوارج والشيمة المستقتين من مصادر الوحى فان النظرية السنية التي وضعها الفقاء بنيت على اساس تفسير تلك المصادر على ضوء التطورات السياسية اللاحقة واعتمادا على قدسية اجماع الامة باعتباره معصوما من الخطأ (٢٦) . الا أن العاسسل الهما الذي البت بعد ذلك تأثيره البعيد المدى على تطور النظرية السسنية فانه يكمن في شروع الفقهاء في تقديم تنازلات نظسرية متنالية للتوفيق بين المخاهر المنافية الشريعة المسامية المشريعة السسامية الشريعة الاسلامية .

بعد استعراض بعض النتائج المذهبية للغننة الكبرى نائى الآن الى ختام هذا البند فنلخص تطورات الخلافة حتى زوالها في عام ١٢٥٨ م . انتهت الحرب الاهلية باغتيال الخليفة على بن أبي طالب على يد واحد مى الخوارج . وباستغلال الشمقاق الذى هز كيان جيش على ثم سأم الشمب من الحرب الاهلية ، تمكن الامويون من اغتصاب السلطة السياسية . اما المنوى الكبر لذلك فيو أن تصرف الامويين هذا وضع نهاية لذلك النقط المبكر والفريد من الخلافة الاسلامية .

من الناحية السياسية ، يمكن القول بأن الحكم الاموى الجديد الدى قام في دمشق (٢٦١ ـ ٧٥٠) قد انحرف كثيرا عن ذلك النظام الذي ظل مطبقا خلال فترة حكم « الخلفاء الراشدين » . فقد استبدل الامويون الاسلوب المتطور الذي كان متبما في اختيار الخليفة باسلوب آخر يقسوم على مبدا وراثة المرش وهو مبدا دخيل على الممارسة الاسلامية المبكرة التفاصيل وهو مبدا دخيل على الممارسة الاسلامية المبكرة التفاصيل التي أرسي قواعدها الخلفاء الراشدون ، سوف تتناول فيما بعسه بعض التفاصيل السياسية وخاصة في مقارنتنا بين اهم الخصائص المهيزة المفرتي الحكم المتمانيين للامويين والهباسيين .

بحلول عام ٧٥٠ اطاح العباسيون بحكم بنى امية ، وتقلوا عاصمة ملكهم من دمشق الى بغداد ، والعباسيون كما هو معروف هم ايضا من عرب مكة واقرباء الرسيول (ص) ، ولعل أهم ما يميز فترة حكمهم هو انتهاء المقتوحات العسكرية وبدء الازدهار الكبير للحضارة الاسلامية ماديا وتقافيا وذلك خلال القرنين التاسع والعاشر ،

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in : (Y7) Studies..., op. cit., pp. 154, 155.

هناك نقطتا خلاف رئيسيتان تميزان بين الدولة العباسية الجديدة (٧٠٠ – ١٢٥٨) وبين الدولة الاموية . النقطة الاولى هي أن القسسوى الاجتماعية التي استندت اليها المدولة العباسية كانت الي حد كبير تتكون من عناصر غير عربية . وقد لعبت الشعوب غير العربية التي اعتنقت الدين الاسلامي وخاصة الغرس دورا حيوبا في الاضطرابات السياسية التي ادت الله الندحار الامويين وذلك سعيا منها في الحصسول على نصيب اكبر مي مؤسسات مركزية ذات طابع ملكي والذي بدأ في ظل الامويين زاد حسدة الشاركة السياسية في وجه الهيمنة الكبيرة العرب . ان التحول نحسو والارستقراطية الفارسية التي اعتنقت الدين الاسلامي في خوراسان (٢٧)» . هكند التوزيع الجديد للقوى الاجتماعية الى مزيد من التحول نحس حكم ملكي مطلق زاد رسوخا نتيجة للتوسع في استخدام المناصر غسير العاربية التي هجنت الدولة الاسلامية بالتقاليد الملكية والفلسفة السياسية الفارسية .

اما نقطة الخلاف الثانية فهى اساسا نتيجة الاولى . فقد مادس التركيب السياسي للقوى الذى سبقت الإشارة اليه تأثيرا ضخما على المناح السياسي السائد في الدولة العباسية وعلى نمطها في الحكم أذ أنها كفت عن أن تكسون أمبراطورية عربية وتحولت إلى دولة اسسيلامية في القسام الاول ذات أنتماءات عنصرية وسياسية متعددة .

لعل من السمات الهامة الاخرى لحكم العباسيين هو موقعهم من الؤسسات الدينية التى حاولوا تشكيلها لتصير نوعسا من الؤسسات الدينية التى حاولوا تشكيلها لتصير نوعسا من الؤسسات الرداشتية الساسانية . ادى ذلك منذ البداية الى معارضة علماء الدين ، ثم انفهر المراع بشكل صريح بعد ثمانين عاما لينتهى « بانتصار التقليدين وليثبت بسكل نهائى أن الؤسسة الدينية للاسلام كانت مستقلة عن الخسلاة وعن أية مؤسسة سياسية الحرى . كما ثبت أيضا أن مصادر سلطتها لا يمكن أن تخضع لسيطرة الحكام السياسيين وانما هى ملك الامة وحسق لها ، وإن الخلافة نفسها مبتقة من هذه السلطة ومرز لها » (۱۲۸) .

ثم طرأت تطورات هامة على دار الاسلام أذ بدأ الهيكل السسياسي للامر اطورية العباسية ينفتت في القرن التاسع وفقدت بعض الاقاليم في

Gibb, "An Interpretation....", in : Studies...., p. 10. (YY)

Ibid., pp. 11, 12. (YA)

المناطق الفربية . ومع استفحال ضعف السلطة الركزية في بغداد زاد نهم الاسراء المحليين والزعماء العسكرين لاغتصاب السلطة السياسية . مع ذلك فان تدهور القوة العسكرية والسياسية للدولة لم يؤثر كشيرا على السلطة المنوية للشريعة التي نجحت في حفظ « البية الاجتماعية الاسلام منماسكة وآمنة خلال كافة التطورات السياسية . وتنيجة لتدهور قوتها العسكرية بدات الدولة العباسية تسقط تدريجيا مثلها في ذلك مشمسل الإمبراطورية الرومانية ، لتى انهارت قبل ستة قرون تحت سيطرة البرابرة القادمين من وراء الحدود وان كانت من جهة أخرى به وأيضا مشمسل الإمبراطورية الرومانية سن فرضت على البرابرة (من القبائل التركية) الامبراطورية الومانية سنوضت على البرابرة (من القبائل التركية)

ازداد التفتت السياسي للعالم الاسلامي في الفسترة ما بين ٩٥٠ و ١٢٥٨ ، ومع فقد الخلفاء العباسيين لعظم سلطاتهم بدأت الدولة تتخلي تدريجيا عن تعاليم وأحكام الشريعة كدليل للعمل والسلوك وتحولت الي دكتاتورية زمنية مطلقة تخضع لاحكام تمسفية أطلق عليها ابن خلدون ــ كما سنشرح فيما بعد _ الملك الطبيعي . ثم تقلص مجال نفوذ الخلف__اء العباسيين حتى وقعوا في عام ٩٤٥ تحت سيطرة الحكم الشيعي في ظـــل الاسرة البونهية . وحدث توسع شبعي كبير آخر جهة الشرق عندما تمكن الفاطميون في تونس من فتح مصر عام ٩٦٩ واستقروا بها وأقاموا فيها دولتهم . ثم اضمحل نفوذ الشيعة في القسرن الحادي عشر حين رفعت أسرتان من الاسر الملكية التركية أواء المذهب السنى وأبدت خليفة بفداد . لكن الوجود التاريخي للخلافة نفسها تعرض للخطر حين أصاب الخراب الاقاليم الشمالية الشرقية (١٢٢٠ - ١٢٢٥) على بد المغول الوثنيين بقيادة جنكيزخان الذين جاءوا من الأحراش الاسسيوية لبلاد الفرس . وفي عسام ١٢٥٨ ، احتلت الموحة الثانية من المفول بقيادة هولاكو خان فارس والعراق العباسيين . ألا أن الامير أطورية المغولية أصبحت عاجزة عسكريا عن بسط سيطرتها ابعد من ذلك وخاصة في الجزء الشرقي من العالم الاسلامي وبعض مناطق الخلافة العباسية السابقة مثل سوريا ومصر والجزيرة العربيسة التي بقيت خارج سيطرتها ، وفي ظل حكم الماليك في مصر قام نظام شبيه بالخلافة حفظ ألحضارة الاسلامية العربية القديمة لمدة قرنين ونصف قرى من الزمان (۳۰) .

Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 11. (7%)

Ibid., pp. 15, 16; W. M. Watt, Islamic Philosophy and (7.) Theology, op. cit., pp. 91, 92.

٣ _ الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الاسلامي حتى عصر ابن خادون :

يمكن نبين عنصر البعدة في تناول أبن خلدون لاحداث الفتنة والتطورات السياسية للخلافة الاسلامية باستعراض وجيز لبعض السمات المعيدة للاتجاه التوفيقي في انفكر السيامي الاسلامي ، لهذا سيقتصر استعراضنا للاتجاه التوفيقي في انفكر السيامي الاسلامي ، لهذا سيتحتصر استعراضنا علما بأن هؤلاء اللذين سنستشهد بهم كادلة واضحة على الاتجاه التوفيق علما بأن هؤلاء اللذين سنستشهد بهم كادلة واضحة على الاتجاه التوفيق السابق لم يكونوا أول من كتب في نظرية الخلافة ، ويمكن أرجاع ما كتب العلماء حول هذا الموضوع الى كتاب قاضي القضاة أبي يوسف المسمى كتاب لخراج وهو أول كتاب يتضمن معالجة منهجية للخلافة . في مقدمة هـذا الكتاب الذي أهداه الى الخليفة المباسي هارون الرضيد أرسي أبو يوسف بوسف بوسف المسادية بوضوح "سباديء الحكومة الاسلامية الحقة على السنة التي اتبعها الخلفاء الراسيدة والخليفة عمر بن عبد العزيز مع ادانة ضمنية للتقاليد الساسانية السيالية (۱۳) ،

بداية نقول ان ابن خلدون ابتكر مدخسلا جديدا تماما ... يختلف عن مداخل سابقيه من الفكرين المسلمين .. في التوفيق بين النظرية السسسنية للخلافة وبين تدهور الاوضاع الدينية والسياسية . وهسوف نستشهد بالجوانب السياسية لاربعة كتب هامة من اعمال هؤلاء الفكرين لتوضيح مدى التغير الذي مرا على النظرية . هذه الكتب الاربعة هي الاحكام السلطانية للمواددي ، والاقتصاد في الاعتقاد واحياء علرم الدين للغزالي ، وتحسرير الاحكام لابن جهاعة .

ومن الاهمية بمكان ضرورة التحدير سلفا بأنه وأن كانت جهدود التنظير التوفيقية تلك قد الحقت الضرر بالنظرية السنية للخلافة ، الا أن أولك الفقهاء وجدوا انفسهم مضطربن إلى التسليم بشرعية أمارة الاستيلاء وانفقاد أمامة التفاي الذى لم بستمد سلطانه عن طريق البيمة واختيار ذرورة _ تماما كالاعتراف باباحة أكل الميتة للجائع المضطر وهو اعتراف مؤقت لا ينفي القواعد الاصلية الصحيحة للنظرية السسينية وذلك تطبيقا للمياين شرعيين هما : « الفرورات تبيح المحظورات » ، « أن دفسع المضر الاعظم عند التمارض وأجب » . وهذا المبدأ الاخير يعنى دفع الضرر الاعظم عند التمارض وأجب » . وهذا المبدأ الاخير يعنى دفع الضرر لاكر بتحمل الشرر الاقل ، أي تحمل أخف الضررين .

Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", in : $_{(71)}$ Studies..., p. 45.

يقول الامام الغزالي في ذلك: « ... فان قبل: قان مسامحتم بخصلة العمدالة وغير ذلك من الخصال و قلنا: ليست هذه مسامحة عن وغير ذلك من الخصال و قلنا: ليست هذه مسامحة عن الاختسياد و وتكن الشرورات تبيسح المخطف الموت أسمنه و فليت شعرى من لا يساعد على هذا! ويقفي ببطلان منه و فليت شعرى من لا يساعد على هذا! ويقفي ببطلان بالمامة في عصرنا لقوات شروطها و وهو عاجز عن الاستبدال احسن: أن يقول القضاة معزولون و والولايات باطلة و التكمة غير منعقدة و وجميع تصرفات الولاة في اقطار المالم غير نافذة و وإنما الخطق كلهم مقدمون على العرام و أن يقول الامامة منعقدة و واتما الخطق الهم مقدمون على العرام و أن يقول الامامة منعقدة و واتما الخطق الهم مقدمون على العرام و أن يقول الامامة منعقدة و واتما الخطة و وبعب الابعد قريب و وهملوم أن البعيسية على المائل اختياره و (۱۳) .

⁽٣٢) الامام الفرالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣٨٤/١٧ ، كذلك الدكتسور محمد الدين الريسي ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٠٠٤/٢٠ ، Gibb, "Some Considerations on The Sunni Theory of the المربر ورود المواقعة (٢٠٠٠).

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate" op. cit., 157. (78)

للاخير التي رفض فيها الاعتراف بشرعية الإمامة اذا عهد بها فامسق . بالمثل فان موقف الماوردي من « أمارة الاستيلاء » يعد مثالا آخر يعتد به في هذه المناقشة . وعلى الرغم من أنه لم يتكر حق المحكومين في سسحب ولانهم من أمام فاصد وأنه أكد على أن الكفر يحرمه من منصبه * فاننسسا نجده يتراجع عند مناقشة حدود سلطات الامام وذلك باضفائه الشرعية على أوضاع السلاطين وامراء الاقاليم الذين دابوا على خرق السلطة القليدية للخلفاء . بل أنه ذهب الى أبعد من هذا حين قال أنه بتعين على الخليفة الاعتراف بهؤلاء الامراء حتى اذا لم يكونوا يحكمون طبقا للشريعة على أمل الاعتراف بهؤلاء الامراء حتى اذا لم يكونوا يحكمون طبقا للشريعة على أمل أن ساعد ذلك على أقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة . وباسستخدام فضفاض للمبدأين الشرعين السابق الإشارة اليهما ، وضسح الماوردي المنطرة التي ادى الاسراف اللاحسيق في تطبيقها الى مزيد من

تعتبر كتابات الغزالي وابن جماعة _ على سبيل المثال لا الحصر _ ممثلة هي الاخرى لذلك الاتجاه التوفيقي في الكتابات السياسية الاسلامية . ولعل المسالة التي احتاجت الى تفسير هي تلك المتملقة بتقلص سلطات الخليفة المباسي ازاء القوة المتصاعدة السلاطين المحليين بحيث اقتصر دوره على مجرد القبول بالحقوق التي اغتصبوها بالقوة في مقابل تعهدهم بالولاء لم كرمز لاعترافهم بسمو الشريعة . لقد جسد الفزالي هذا الاتجاه بوضوح فسيسوله :

« نحن نرى أن منصب الخسلافة ينهض به تعاقديا ذلك الشخص من بني العباس اللدي يعهد اليه بهذا المنصب وان وظهة الحكومة في مختلف الإقاليم ينهض بها السسلالين الدينون بالدولاء للخليفة . أن العكومة في هذه الإسام ما هي الاحصيلة للتغلب بالقوة فقط ، وأيا من كان الشخص ما هي الاحصيلة للتغلب بالقوة فقط ، وأيا من كان الشخص فا فنانه يدين له هؤلاء القابضون على السلطة المسكرية بالولاء.

بعد انهيار الخلافة العباسية وسقوط بفداد في ايدى المغول عسام ١٢٥٨ م ، تم اتخاذ خطوة اخرى وربما نهائية في مجال التنظير وبها بلغت محاولة اضفاء الشرعية على الاوضاع المتردية ذروتها ، وذلك بقسول المكانية تشكيل القوة العسكرية المحضة لامامة صحيحة . ويمثل ها

⁽۱۶۵) "Some Considerations . . . ", pp. 142, 143. حول اختلافنا مع بعض آراء المستشرقين ، انظر فيما بلى حاضية ١٤ من هذا اللفصل .

الراى المتطرف الذى وضعه فقيه المرجئة ابن جماعة قمة ما وصل اليسمه اتجاه اضفاء الشرعية المشاد اليه ، ولمل خير ما يعكس هذا التطسسود الاخير لنظرية الاشعرى هو ما ذهب اليه ابن جماعة نفسه من انه « حيى يتم تسولي الاماصة بواسسطة شخص ما عن طسويق القوة والتفلب) ثم يظهر بعد ذلك شخص آخر يتفلب على الاول بفضل قوته وجيوشه فانالاوليمزل ويصبح التاني هو الامام حفاظا على وحدة المسلمين ومصالحهم " (٣٦) .

وعلى نقيض الطرق المتبعة في هذا الاتجاه التوفيقي نجد أن ابن خلدون انتهج اسلوبا جديدا في كتابة نظريته السياسية . فيفضل الوسائل الزمنية التي استخدمها اصبح ابن خلدون اول فقيه مسلم يضع تفسيرا عقلانيا لبعض النزاعات السياسية الكبرى في الاسسلام مثل الفننة وما استتبهها من تغيرات ثم تحال نظام الخلافة . وعلى الرغم من أنه استخدم احيانا بعض الحجج الدينية التي لجا أليها سيابقوه الا أنه اعطى لحواره ابعدادا جديدة . وسوف نرى كيف أنه في تفسيره المقلاني للفتنة الكبرى وانهيار بين الشريعة والخلافة أو على بعض المسائل الاخرى مثل وحدة المؤمنين أو للإمة الاسلامية وهما حجنان شاع استخدامهما كثيرا قبله للتوفيق بين المارسات السيئة وبين المبادىء السامية للشريعة . حقيقة أننا قد نجدهذه المبارسات في المقدة لكتاب العبر ، الا أنه لم يعتمد عليها كتقاط اساسية في الساوب بعشه .

لهذا ؛ فانه لادراك الجوانب الجديدة للنظرية السياسية لابن خلدون علينا أن تكون على حدر فيما يتعلق بالفدوارق بينه وبين سسابقيه . على مستوى الإهداف مثلا ؛ يمكن أن تلحظ فارقا هاما ؛ أذ كرس ابن خلدون جزءا كبيرا من كتاباته السياسية مو رش تفسيره المثلاني ، ألا أن ذلك ليس هو كل ما تزخر به نظريته السياسية ؛ وأن كتا نمترف بأن ذلك الجزء هو اعدا اجزاء مقدمته نتيجة للمفهج الحديث الذي طبقه في تناول الموضوعات السابق الإشارة اليها وهي موضوعات حساسة ومثيرة للجدل في التاريخ الاسلامي مما أدى الى أخذه بأسلوب حلر في الكتابة . وعلى عكس أولئك الذين قصروا معظم كتاباتهم على دراسة الخلافة فأن ابن خلدون بالإضافة الذين عسيره المقلاني تتطورات الخيلافة ، فأنه استخدم استنتاجاته في

القــارنة بين اشـــكال الحكم القــديمة والمعاصرة وشرح كيفية اداء وحــركة الإشكال الزمنية الاخرى من الانظمة السياسية التي لاحظها .

بالشل ، فانه على مستوى الوسائل ايضا ، توجد اختلافات جوهرية بينه وبين سابقيه لانه لم يحدد نفسه داخل اطار الاساليب المستهلكة لاضغاء الشرعية . فقد استمان ابن خلدون بأبعاد جديدة في تعليله للظواهر وذلك بتوسيع نطاق بحثه ليشمل العوامل الاجتماعية والاتصادية ودراسسة دور كن من الرعية ، وجماعات العصبية القسوية ، والمرتزقة . . . الخ . ولمل تركيزه على هذه الابعاد الجديدة هو السبب الرئيسي،الذي دعانا الى تتاولها على حدة في الفصلين السابقين .

في المباحث التالية سوف ندرس بالتفصيل التفسير المقلاني الذي توصل اليه ابن خلدون وسنحاول استنباط اهم الاختلافات بين مدخله وبين المداخل السابق ذكرها ، وسيساعد ذلك في سبر اغبوار معالجته الجديدة لبعض الموضوعات الاسلامية الشابكة مثل الفتنة وآثارها ؛ يه الاضمحلال التدريجي الذي طرا على دور الشريعة ، والتعولات في موقع السياسية داخل نظام الخلافة ، والتغيرات الجديدة المؤثرة في الاسس التي تقوم عليها السلطة في هذا النظام . هذا طبعا علاوة على ان نتيجة هذه الدراسة قد تساعد على تقييم مدى مساهمته في النظرية السنية الخلافة .

المبحث الثاني

التحول من الحسكم بالشريعة الى الحسكم الاستبدادي الطلق

من بين كل الوضوعات السابق ذكرها ــ والتى تمسئل في الحقيقة تحديا للفكر السياسي الاسلامي ــ كانت المشكلة الرئيسية التي واجهها الفقهاء المسلمون هي انتهاك الخفاء المتزايد لدور الشريعة كسلطة عليسيا للسيادة أن جاز التمبر . ونظرا لان خرق مبادىء الشريعة يعتبر في نظر المؤمنين انحرافا خطيرا عن احكام الله ، دعا بعض الفقهاء الى جــسواز الإتراف بشرعية المهارسات السياسية الخاطئة بفية اثبات أن السيادة لازالت للشريعة . ولتقييم اســهام ابن خلدون في هذا الصدد سـسوف نشير باقتضاب الى مو فف المقيدة الإسلامية من بعض النقاط السياسية الهامة التي ادى تفيرها التدريجي الى ظهور الاتجاه تحو التبرير واضفاء الشرعيسة .

Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", op. cit. (TV) cit., p. 200.

الاسلامى . لاغرو اذن ان عرفتهم المدارس القديمة بأنهم « العلماء الدين يعترف بهم شعب كل اقليسم كِقادة شرعيين ينزل على رابهم ويلتسنزم بقرارهم » (٣٨) .

أن ما يمكن فهمه من موقف الفقيدة الاسلامية من هذه التقاط هـو انتفاء الطابع الفردى سواء بالنسبة للمصدرين الاولين أو بالنسسبة لرأى الجماعة ، فقد كانت تعتبر كلها معا مكونة لنوع من سلطة السيادة الملئة تجمدت بمرور الوقت ونسسكل نهائي في الشريعة الاسلامية التي اعترف بحجيته المالامة كن مهسمة العرف جحيته المالامة كن مهسمة الخلفة كرئيس زمني للدولة تكمن في النشريع وانما في قيادة الامسة الحلفات الشريعة وليس بالحسكم الاستيدادي المللق .

١ - بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لشرح الخلافات الرئيسية في الرأى حدول اضمحلال دور السريمة نفر بأنه عندما بدات اعراض الشيخوخة تظهر على الخلافة المباسية داب الحكام الافليميون على اغتصاب السلطة واعلان استقلالهم عن الخلافة في بغداد . وكان من شأن هذا التطور السياسي الهام الذي سمي امارة الاستيلاء » تهديد وجدة الخلافة وتعريض المكانة السامية التي تحتلها الشريعة للخطر . ومن اهم الامور التي شفت اهتمام بعض الفقهاء هدو تنظيم الملاقة الجديدة بين الخليفة الذي فقد جل سلطاته وبين الحسكام الاقليمين الاقوباء بطريقة تسمح بالاحتفاظ بهيمة الشريعة وسعوها فوق كافة السلطات الزمنية . لتحقيق هذا الهدف قطع الفقهاء شوطا بهيما في جهودهم من اجل اجازة تصرفات هرالاء الحكام كما رابنا في تلخصينا في تحديد اللاتحاد التوفيقي .

في حالة الماوردى على سبيل المثال ، نجده يقول انه بجب على الحكام الاقليميين أو السلاطين ان يتمهدوا بالحكم وفقا للشريعة في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التي اغتصبوها بالقوة . أما أذا كان حكمهم استبدادباوبميدا

J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, op. (TA) cit., pp. 82, 85, 88, 94; cf. Gibb Muhammedanism, op. cit., p. 96; Modern Trends in Islam, op. cit., p. 11,

عن الالتزام بأحكام الشريعة ومعايرها ، فقيد أوصي الماوردي رغم ذلبك بالاعتراف بسلطتهم على أمل أمكانية اقناعهم بالقصوع للخليفة كرمز لقبول سبعو وأولوية مبساديء الشريعة ، أن الأهمية الخاصة لكتاباته تكمن في الطريقة التى استخدمها في أضغاء الشرعية على سلطتهم والتى اصبحت أشبه بدليل يسير تابعوه على هدبه بالاستعانة بالمبدأين الشرعيين السابق ذكرها .

بالنسبة لابن خلدون بجد اننا تمام اسلوب جديد هو اساسا نساج ممر فته ونجازيه ، وسوف يكون موضوع منافشتنا الثالية مرتكزاً على عناصر تفسيره المقلاني ، اما ما يعنينا في هذه الفقرة فهو موقفه وطريقة تطبيقه لابسلوبه الجديد على نفس الوضوعات التنازع عليها ، فخلافا لى سبقه من المفكوبين ، لم يحاول ابن خلدون الحفاظ بأى ثمن على واجهة شرعية رائفة او استجداء اعتراف غير امين باولوية الشرية لا يقـوم على الاقتناع ولا قوة وبين مغتصبي السلطة ، وعلى الرغم من انه اجاز شرعا تصرفات الحكام الامويين والعباسيين الاوائل ، الا اته لم يذهب الى نهاية المطاف مثل غيره ساعيا وراء اعمار سياسية او شرعية لجميع المفسدين في التاريخ الاسلامي ، وكمراقب دقيق للتاريخ ، وجد ابن خلدون ان كافة المحاولات السلمي ، وكمراقب دقيق للتاريخ ، وجد ابن خلدون ان كافة المحاولات السلمي المؤلف دقيق للتاريخ ، وحد ابن خلدون ان كافة المحاولات بالمسابقة الرابيسة الى الخوع ، وكما نعلم ، فقد انتقلت الخسلام المند الوية الشريعسة قسلة بانفشر المائر الميلادي من نظام يميل ولو ظاهريا الى الاعتراف بالشريعة الى نظام زمني استبدادي يحكمه فانون العسف والجود (٣٩) .

على ضوء ملاحظاته والفاهيم التي طورها بشأن تأثير اسلوب الميشة والمصيبة ، لم يحاول ابن خلدون تكوار محاولات سابقيه . ليس معنى هذا انه كأن اقل منهم تمسكا بأهداب الدبن ، وانها يعنى بيساطة أنه كان موضوعيا وواقعيا بدرجة لا تسمح له بغض الطرف عن بعض المارسات أو الزاء التمليلات الخاطئة . على المكس من ذلك ، أطلب في ابن خلدون تسميات صحيحة على الاحداث والقوى السياسية التي اخضعها لدراسيته ، ولم يغته أن ينوه بالتخلي عن الشريعة ب بصفتها السلطة الهليا السيادة سني أواخر المصر العباسي وما تبعه من عصور وبالمالجة الجادة وبالاستفائة بادواته الجليسيديدة في البحث ، حلل أبن خلدون الظروت التي اكتنفت هذه التطورات وسأق التغليل المنطبة عليون الشريعة عده التطورات وسأق التغليل المنطبة عليون الشروعة عده التطورات وسأق التغليل المنطبة عليه المناسة المناس المنطبة المناس المنطبة المناسة المناسقة المناسة المناسة المناسة المناسقة المناسة المناسقة المناسة المناسة المناسقة المناسة المناسقة المناسقة المناسقة المناسة المناسة المناسقة المناسة المناسقة المناسقة المناسقة المناسة المناسة المناسة المناسة المناسة المناسقة المناسة المناسقة المنا

Gibb Muhamedanism, op. cit., pp. 15, 16. 1711

لاسبباب وقوعها أو لحتمية وقوعها . ولعل من الافضل لفهم هـ..ذه الاختلافات في طريقة المعالجة ان نـدرس هذا الابســـاوب الجديد الذي اســـتخدمه أبن خلدون في تفسيره المقلاني للتحول من الحكم بالشريمة الى الحكم الاستبدادي المعلق .

٢ ... اضمحلال دور الشريعة :

لماذا افاض ابن خلدون في الجديث عن الانتقال من حياة البــداوة وهى حياة متقدمة وهى حياة متقدمة الى حياة الحضارة وهى حياة متقدمة تتسم بالراحة والرفاهية ألماذا الســتخدم مفهومه الخاص للمصبية وجعله محور الفالبية المظمى من جوانب الحياة السياسية للجماعات أ كانت هذه هى الاســـلة التي قبنا بالارتها في بداية هذا الكتاب .

بحثنا في الفصلين السابقين منهج ابن خلدون الجديد في علم المعران رمفهومه للصصيبة ، وكان من بين أهدافنا لذلك اختيار مدى جدة واصالة
مدخله في الدراسة . ثم كان لنا هدف آخر من دراسة هذا لله المالين مس
حيث قيمتهما الحقيقية وهو التحقق من صحة افتراضنا الاول بان كليهما
كانا الوسيلتين اللتين لجأ اليهما في دفاعه عن تفسيره المقلافي المبتسكيل
للتفيرات التي طرات بعد الفتنة الكبرى واضمحلال الخسلافة . ومن بين
لتفاط الهامة التي تم التأكد من صحتها عند مناقشة النهج الجديد هي
انه ليست المصبية وإنها الانقسال من نبط الحياة البدائية الي نبط
الحضارة هو الذي بدا لابن خلدون كسبب رئيسي في التفريت اللاحقية
في جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى للجمامة بما في ذلك العصبية . فمثلا
الدي ذلك الانتقال من طريقة معيشة الى اخرى الي ازدهار بعض جوانب
الحياة الاجتماعية في حين جاء رد فعل البعض الاخر منها لهذا الانتقال
الحياة الاجتماعية في حين جاء رد فعل المعض الاخر منها لهذا الانتقال سلبيا وانتهى بها الامر الى التحلل والاضمحلال ، أما بالنسبة للعصبية نفسها فقد حالنا بالتفصيل اهم صفاتها السياسية في مختلف مراحل طورها ، وكان غرضنا من ذلك تيسير فهم دورها كرابطة اجتماعيا وكوازع ثم كوسيلة للحصاول على السلطة .

لقد كان التغير في أساوب حياة المسلمين هو اول وسيلة استعملت في التفسير العقلاني للتحولات التي أثرت على الشريعة وعلى سيسلطة الخلافة . لكن اسم تخدام هذا العامل في تبرير التحولات التي طرات على سلطة الخلافة كان أسر نسبيا _ كما سيأتي شرحه في_ما بعد _ بالمقارنة بتبرير التحول بالنسبة للشريعة . ويمكن أن نعزو ذلك الى العلاقة المباشرة بين المصدرين الاولين وبين المفهوم الاسلامي للسبيادة وهو ما فرض بعض القيود على تفسير ابن خلدون . لشرح ذلك نشير الى ان حسواره كان أكثر تحديدا وصراحة في الجزء النظرى الذي سبق مناقشية التحولات . فقد أفاض في الحديث عن تأثير الانتقال من البـــداوة الى الحضارة على النظام السياسي وعلى الحياة الاجتماعية للناس . وتوضيحا للاحظاته حول مفزى ومدى هذه التحولات كتب ابن خلدون بقول : ... « اعلم أن هذه الاطوار طبيعية للدول . فأن الفلب الذي بكون به الملك انما هو بالعصبية وبما بتبعها من شدة ألبأس وتعود الافتراس ، ولا يكُون ذلك غالبا الامع البداوة. ثم أذا حصــل الملك تبعه الرفه وأتساع الاحوال وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن اللك ، فان عوارض الترف والفرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب ... وأيضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من البوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه » (٤) .

ثم تقلصت هذه الصراحة حين تطرق الى تقييم اثار نفير اسساوب حياة المسلمين على دور الشريعة فنراه يقصر مسئولية تجاهل مبادئهسا على هؤلاء الذين تولوا الحسكم في أواخر عهدى بنى امية وينى المباسى ممالا تصرفهم هذا بالانغماس في حياة الرفاهية والفساد . وعلى الرغسم من تفضيله الصربح للنظم السياسية التى تحكم بمقتضي الشريعة فانه شرح

بعوضوعية التطور الاخير للنظام نحو الملكية المللقة واستبدال الشريعة بالقوانين الاستبدادية للحكام المطلقين وهي المرحلة التي اطلق عليهـــا اصطلاح « الملك الطبيعي » . ويربط ابن خلدون هنــا بين تعليله الذي اشرنا اليه الان وبين عامل جديد هو الوازع فيرى ان تحولهم الى الحسكم المطلق خلال هذه المرحلة الاخيرة انما يرجع الى الائلر السيئة لاســاوب حياتهم على وازعهم المدنى الذي ان قالا فقط خلال سنوات الخلافة الرســيدة ، حين كانت الحياة بسيطة والوازع الديني هو الذي يحفز الخلفاء ليحكموا طبقا للقرآن الكريم والسنة النبوية . وتوضع الفقـرة التالية م يحفو شالي عفذ التحول ثم كيفية طلــوره :

« ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في اغراضهم الديوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى النموية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى بينهم (العباسيين) فاعطوا الملك والترف حقه وانضمسوافي الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهريا ، فتأذن الله بعربهم كيف انقلبت الخلافة الى ملك ، وإن الامر كان في أوله خلافة كيف انقلبت الخلافة الى ملك ، وإن الامر كان في أوله خلافة معاني الخلافة ولم يبق الا اسبها ، وصار الامر ملسكا معاني الخلافة ولم يبق الا اسبها ، وصار الامر ملسكا بحتا ، وجرت طبيعة التقلب إلى غابتها ، واستعملت في بحتا ، وجرت طبيعة التقلب إلى غابتها ، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ » (١٤) .

مع ذلك فقد أثنى ابن خلدون على الحكام الاوائل في الخلافتــين الاموية والمباسية اللذين التزموا بالمبادىء السامية للقرآن الكريم والسنة النبوية رغم أنهم عاشوا أيضا حياة الرغد والترف . لكنه ادرك أن مشل هذا الرأى بمكن دحضه بأسانيد تاريخية ، لهذا عاد فأشار إلى مصــدر آخر ليدعم حجته دون أن يورط نفسه في تقييم انظمة حكم ظلت _ في رايه _ محتفظة بعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة .

كمثال على هذا الاتجاه سنشير الى تناقض واضح في نفس الفصل الذي أورد فيه ذكر تعليق الحاكم العباسي ابى جعفر المنصور حــول

الاسباب التى ادت الى سقوط الخلافة الاموية . وحتى لو أخسفنا في الاعتبار التنافس التقليسدي بين الخلافتين ، فان التعليسة لل الثابت صحته تاريخيا والذي لم ينكره ابن خلمون نفسه للله يبين ان بعضا معن حكموا في بداية عهد بنى امية كانوا على نفس المدجة من الطفيان والانهاس في الملاات (١٤) وليس فقط الحكام الامويون المتأخرون ، وستنضح اهمية منا الاتجاه في اجزاء عديدة من مناقشاتنا القائمة ونعنى بذلك أنه على الرعم من ان ابن خلمون استعان بوسسائل زمنية جديدة في تفسيره المقلاني من ان ابن خلمون استعان بوسسائل زمنية جديدة في تفسيره المقلاني ظليفيات العميقة التى طرات على العقيدة والمعارسة الاسلاميتين الا الامن تنطق بعوضوعات دينية . ويمكن ذكر عديد من الامثلة في هذا الصدد حيث كان يطلب من القارىء احيانا أن بتر فق في الحكم على الاخطاء التى ارتكبها اولئك الذين يعتبرهم اتقياء فاضلين (١٤).

اما العامل الثاني الذي استخدمه ابن خلدون في تفسيره المقلاني فهو مفهومه عن العصبية . اولا نجد ان العصبية مثلها في ذلك مثل اسلوب الميشة قد استخدمت ايضا في تبرير عدة انماط من التحولات كما سنشرح فيما بعد . فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده سوف نقوم بتحليل مفهومه عن اثر العصبية على احد المكونات الهامة الشريعة الا وهو الإجماع.

اشرنا في مقدمة هذا الفصل إلى الاجماع بصفته المصدر الرابع من مصادر الشريعة الاسلامية وكيف انه معصوم من الخطأ بعيد عن الفسلالة ومئزم للجميع . لكنا اذا تتبعنا من خلال مقدمة ابن خلدون دور الجماعة وكبار شخصياتها قبل وخلال القرن الثاني للهجرة فسوف نجد ان هذا الدور اخذ يتضاعل تدريجيا حتى منسخ أيام الخليسغة الاموى عمر بي عبد العزير . ومن الامئلة البارزة على ذلك ما قاله ابن خلدون عن هذا الخليفة وعن عجزه عن اقتراح مرشح لخلافته يتوسم فيه الجدارة والاهلية لشغل هذا المنصب بكفاءة أكبر من غيره وذلك خشية معارضة افراد العصبية الاموية الني كانت تضم حسب ملاحظة ابن خلدون عيون القوم في ذلك الوقت. يقول ابن خلدون :

« وقد كان عمر بن عبد العزيز رفي الله عنه يقول اذا رأى القاسم بن محمد بن ايم بكر : لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة ، ولو اراد ان يسهد اليه لفعل ، ولكته كان يخشي من بني أمية أهل الخل والمقد لما ذكرناه ، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة ، وهذا كله أنما حمل عليه متنفى المصبية » (١٤) .

MR. I, pp. 424 - 427 (08/A-087) 0 (MILLS) (8Y)

MR. I, pp. 422, 444, 447, 448 (0) ((0) (0) (0) (1) ((1) (1) (1)

MR. I, p. 422 من القدمة ، من

مع ذلك ، نود التذكير بأن مياديء العقيدة الاسلامية لم تنضم في اى موضع منها ما ينص على أن يقتصر أهل الحل والعقد على رجال الاسرة انحاكمة وحدها . على المكس من ذلك كان مفترضا _ كما هو مفهــوم تماما _ أن ينبثق أهل الحل والمقد من بين الامة الاسلامية وأن يمثلوها في كافة الشئون الدينية والدنيوية . أن ما أشار اليه ابن خلدون في كتاباته بكشف أن الاجماع الذي يتوصل أليه أهل الحل والعقد صار امتيازا قاصرا أساسا على ممثلي الفئة الحاكمة لا المجتمع كله كما كان الحال قبل الفتنة. فاذا اضفنا الى ذلك مقولته المعروفة بأن العصبية بطبيعتها تــودى الى هذه الشحولات ، بل واكثر من ذلك ايضا الردي الى تركيز كل السلطات في أيدي حاكم مستبد واحد يتجاهل حتى كبار شمخصيات العصبية ، قان ابن خلدون بذلك نكون قد وقع في تناقض كبير وربما في ورطة . ذلك لانه اذا كانت المصبية تؤدى بطبيعتها الى كل هـــذه التغيرات العنيفة وأقامة حكم مطلق يؤدي بدوره الى كافة الانحرافات المعروفة ، فانها تكون جديرة بالادانة والاستنكار ، لهذا نجد أن ابن خلدون حاول تفادى احتمال تلك الادانة وذلك بحرصه على اثبات أن تصرفات الحاكم الراميسة الى الاستئثار بالسلطة والقضاء على عصبيته وتجاهل التعاليم الدبنية هي الاسباب الحقيقية التي تكمن وراء الاضطرابات والاضمحلال ، وليست القوة الخلاقة للعصبية في مرحلتها الاولى التي تتسم بالقبوة والبسماطة والطهر . من ذلك نستخلص أن أبن خلدون كان مستعدا لادانة مظاهس التفكك والانحلال التي بدت في أواخر عهدي بني أمية وبني العباس. لكنه حين بصبيل الامر الى تصرفات بعض الحكام الامويين والعباسيين الاواثل الذين تجاوزواتماليم القرآن الكريم والسنة النبوية والاسس التي يقوم عليها الاجماع ، فأنه كان يحاول انتحال الاعذار بالاعتماد على وسيلتيه الجديدتين وهما تغير أساوب المبشة ومفهومه للعصبية .

٣ ــ بعض الفروض المستخلصة :

هناك ثلاثة فروض يمكن استخلاصها من تفسيره العقلاني للتحول من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادي المطلق .

الفسرض الاول:

في الحالة الاولى ، نظر ابن خلدون الى التغير من حياة البداوة البسيطة الى حياة الحضارة وخروج الترف عن الحد كسبب للابتعاد عن الشريعة والاتجاه الى الحكم الاستيدادي . * قيالحالة الثانية ، حين بدأت العصبية تلعب دورا مؤثرا في اعقاب الفتنة فاتها قوضت اساس ودور الإجماع حتى حين كان الإجماع لا يزال مجرد مفهوم غير محدد . حدث ذلك نتيجة التطور الذى طرا على ما سعى فيما بعد بأهل الحل والمعتد اذ اصبحت المشاركة في عمل هذه الهيئة الفضفاضة التي بمعالج شئون الامة قاصرة على زعماء الاسرة المالكة فقط (وهم الإمويون لذلك المهد) بدلا من علماء وفضلاء الامة بشمسكل عام . ومسمع اغتصاب سلطة الشريعة ـ وخاصة اعتبارا من القرن العاشر ـ بواسطة فرد واحيد أو مجموعة محدودة على احسن الاحوال ، اسقطت الضمانات الشرعية التي كانت كفيلة بكبح جماع الاتجاهات الاو وقراطية . وخلافا لما تقضى به النظرية السنية من الاعتراف بالشريعة كمصدر فانوني للسلطة بدات الدولة الإسلامية تسقط تدريجها في برائن حكام مستسادين .

الفرض الثباني:

لم يقصر ابن خلدون ـ على عكس سابقيه ـ مناقشاته على نظام الخلافة التي السقوط ، كما لم يقم باية محاولة لينقذ باى ثمن المسكانة العالية التي كانت تحتلها الشريعة ، فهو لم يوفق بين انحرافات السسلاطين والحسكام الانتيميين وبين المبادئ السابة للشريعة ، كما لم يحاول استجداء اعترافهم نسعو وأولوية مبادئها ، بدلا من ذلك وضميع منهسجا جديدا استطاع بواسطته أن يفسر لنا تفسيرا عقلانيا التحول التدريجي من الحكم بالشريعة المحديد الملق . وقد تضمن هذا المنهج الجديد اسلوبا حديثا في التعليل يقوم على عاملين هما : تقييم مغزى وأهمية التغير في نوعية حياة المسلمين ، ومفهسومه المبتكر للعصبية . لقد استطاع ابن خلدون حياة المسلمين ، ومفهسومه المبتكر للعصبية . لقد استطاع ابن خلدون والسلاطين كانوا عاجزين عن ألحكم بمعتفى الشريعة حتى أو ارادوا ذلك ينصر لانه ذا كان اسلوب حياتهم المنحل قد قضى على وازعهم الذاتي الذي كان قدرا على حثهم على الحكم بالشريعة والاعتراف بسلطة الخليفة الخان ان الملتك عن الخليفة الذي لا حول له ولا قوة ما كانت لتملك ارغامهم على ذلك .

الفرض الثسالث :

ومع ذلك فان التفسير المقلاني لابن خلدون لم ينج تماما من تأثير الاساليب السابقة وبخاصة في محاولة التماس الاعدار لانجرافات الحكام الاوائل. فقد حاول برئة ثمته واخلاء مسئوليته حين قال: أن الحكم في الفترة الاولى من النظامين الاموى والعباسي كان لا يزال معتزجا ببعض القيم الرفيعة للخلافة الرئيسيدة . ورغم ما ذهب اليه من أن التطورات المسئل اليها اعسلاء لم يكن من الممكن تجنبها ، فان اسهامه الكبير في النظرية السنية للخلافة يتجلى في استقصائه الاسبباب المبكرة التي ادت فيما بعد الى اضمحلال دور الشريعة ، كما يتجلى ايضسيا في توصله الى اول تفسير عقسلاني لكل تلك التطورات .

المحث الثالث

الغتنة الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد المصبية

في حين قدم ابن خلدون تفسيرا عقلانيا لتحول واحد فقط في الموضوع الذي بحثناه اعلاه نجده هنا _ في دراسته لقر السلطة السياسيةداخلنظام الخلافة .. ازاء نوعين مختلفين من التحولات . والسبب الذي يمكن ملاحظته هو تحرحه مما اعتبره مظاهر اسملامية واضحة ارتبطت بتصرفات بعض الحكام الامويين الاواثل على الرغم من التغيرات السياسية العنيفة التي اعقبت الفتنة الكبرى . وقد دفعه ذلك الى النظر الى انتهاكات المصدرين الاولين وبالتسالي النحول التدريجي من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادي على أساس أنها من أعراض الحقبة الاخسيرة فقط من نظم حكم الامويين والعباسيين . من ناحية اخرى ، نجد ان التحول الذي طرأ على سـلطة الخلافة كان اوضع لان الفتنة عملت بمثابة الحد الفاصل بين نظامين سياسيين متميزين من انظمة الحكم الاسلامي . وكان هدف ابن خلدون هو استخدام الاساليب المقلية في تفسير احداث الفتنة وما اعقبها من تحولات في سلطة الخلافة التي انتقلت أولا الى يد العصبية .. من الفيرع الاموى في هذه الحالة _ ثم تحولت بعد ذلك الى اللكية الطلقة . وسوف نتناول بالدراسة في المبحث التالي عذا النمط الاخير من التحولات وذلك في اطار تفسيره لتدهور الخلافة الاسلامية ، علما بأنه ليسي هناك حمد فاصل تماما بين تفسيره لكل من هذين التحولين .

١ ... بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لفهم مضمون وجهة نظر ابن خلدون في الفتنة وفي التحول الاول الذى طرا على مقر السلطة السياسية سوف نبدا باجراء مقارنة سريعة بينسه وبين الفقهاء والمؤرخين والشعراء السابقين عليه .

في نطاق هذه القارنة بمكن ان نلمس بعض اوجه النشابه والاختلاف في وجهات النظر ، فمن بين القضايا القديمة في التاريخ الاسلامي والتي التسمت بالتمقيد والفعوض يمكن ان نسمع صدى لبعضها في مقدمة ابن خلدون ، مثال ذلك المناقشات التي تناولت الظروف المحيطة باغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تبع ذلك من اضدلاع الفتنة الكبرى ، رفض معاوية بن ابي سغيان الحاكم الاموى لسوريا مبايعة على بن ابي طالب والامتناع من اداء قسم الولام لبه يصفته الخليفة الرابع وما اعقب ذلك من خلافات بين الجائيل في اسستخدام العائد الشرعى الذي يقضي بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية لتبرير ما حدث الرخيا تحول سلطة الخلافة الاسسلامية الى عصبية بني أمية بمعنى استيلائهم بالقوة وليس عن طريق الشورى على السلطة السياسية للخلافة. وقد انت الصراعات المسكرية والسياسية التي بلغت ذروتها بالمستيلاء الامورين على زمام الامور الى بروز نوعين من دود القبل احدهما معادلامويين بينا المادر لهم . وحيث ان ابن خلاون كان واحدا من اولئك الدين جاهدوا من أجل اضفاء الصبغة الشرعية على هذه التفيات العنيفة الناس وف تعني اساسا بالنوع الثاني من دود القبل .

دافع المؤيدون لبنى امية عن موقف معاوية المعادى لعلى ابان الفتنسة وبخاصة رفضه الاعتراف به كخليفة رابع قائلين أن اغتيال عثمان عمل ظالم ، وأنه جبوراً عن آرائهم في البداية في الإشعار والقصائد السياسية الدينية مثل قصائد شاعر البلاط السورى كمب بن جبيل الذي قال أن تموم معاوية لم يكن دافعه اطماعا شخصية وانها معارضة لعلى لنستره على قتلة عثمان ، وادعى شاعر آخسى هو عبد الله بن زبير الاسدى أن عليا يتمعل بشنكل غير مباشر مسئولية افتيال عثمان ،

بعض الفقهاء والترخين وان كانت تستعرت محاولة اضفاء الشرعية في مؤلفات بعض الفقهاء والترخين وان كانت تستند الى اسباب اخرى ، كحشال على ذلك نورد وجهة نظر الامام احمد بن حنبسل الذى اكد ان معاوية لم يتمصرد ذلك نورد وجهة نظر الامام احمد بن حنبسل الذى اكد ان معاوية لم يتمصرد على على لدوافع وطهوحات شخصية وانها تأكيدا لحقة في الاخذ بثار قربسه عنهان ، وعلى الرغسم من أن هذا الراي لم يكن جديدا الا ان دافعه البعيد كان اثبات استمرارية امة المؤمنين وذلك بتجنب الاشارة الى فترة حكسم الامويين كمرحلة ساد فيها حكم غير شرعى ، بالمثل يمكن ان نشر في الولفات التاريخية على افكار مشابهة عبر عنها بعض المؤرخين مثل البالاموري الذى اعتمد على مصادر موالية للامويين في تكوين رابه الذى ادعى فيه بأن معاوية لم يحاول الاستبلاء على منصب الخلافة وانما كان فقط يسمى للثار من قتلة لم يحاول الاستبلاء على منصب الخلافة وانما كان فقط يسمى للثار من قتلة عميدان (ه) ،

Erling Ladewig Petersen, Ali and Muswiya in Early (10) Arabic Tradition, op. cit., pp. 44, 48, 115, 143 148.

ابدى ابن خلدون في ممالجته لهذه الاحداث قدرا كبيرا من الموضوعية والحفر اذ تجنب الاحكام والاتهامات المنظرفة ، وقد قصب الى القسنول بان اختيار على لم يتم بواسطة كافة زعماء المسلمين لان بعضهم شتت في اللدول التي فتحت حديثا في حين ان بعض المتواجدين منهم في المدينة امسسكوا عن أعطاء بيعتهم لحين العثور على قتلة عثمان واجتماع كبار الشسخصيات تهيدا المختيار الخليفة الجديد ، وقد استبعد أي احتمال لتواطؤ على في عيلة القتيال عثمان باعتباره امرا غير معقسول .

« قاما واقعة على فان الناس كانوا عند مقتل عثمان مفتل مفتل مفتر به من وقف حتى يجتمع الناس ويتقو المنطقة على . واللدين شهدوا فعنهم من بايع ومنهم من توقف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على امام . . . والذين كانوا في الامصار عدلواعن بيعته ايضا الى الطلب يدم عثمان وتركوا الامر فوضي ، حتى يكون شورى بين المسلمين لن يولونه وظنوا بعلى هوادة في السكوت عن نصرة عثمان من قاتليه ، لا في الممالاة عليه ، فحاش الله من ذلك » (٢٤) .

غير أن أبن خلدون أم يولى أهمية كبيرة في تعليله لاحداث الفتنة للدور اللدى لعبه الخوارج أو الدور الذى لعبه عمرو بن العاص في حين حظى ذلك باهتمام كبير من جانب بعض المؤرخين الاسلاميين — السنيين والشيعة على جد سسواء — مثل البالا دهورى ؛ والديناوارى واليعقوبي والطبرى ، أن السيم المشتركة التي تعيز بها موقف هؤلاء المؤرخ — بين الاربعة من دور الخوارج في الفتنة كانت تأكيدهم على مسئولية هؤلاء في تفتيت قسيوات على وما ترتب على ذلك من سقوط خلافته (لا) ، هذا بينما وجد غيرهم في عمسوا أبن العاص كبش فداء آخر للاضطرابات التي مدتت وللتأثير الماتى تعفضت عنها المثنة (لا) ، ولا يقوتنا عامل آخر وهو أن تلك الاعلار لم يكن مقصودا بهسائه معير داليجافل على شرعية حكم بني أمية — كما سيأتي ذكره — وانها أيضا

MR. I, p. 439 (ooA(ooV oo (ill))

E.L. Petersen Ali and Muawiya . . . , op. cit., pp. 167, 173 ((v) N.A. Faris, "Development in Arab Historiography as ((A) Reflected in the Struggle Between Ali and Muawiya", in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis, P. M. Holt, London 1962, p. 485.

بذل محاولة بانسة لإبعاد مسئولية تصرفات الاموبين واعمسال التحريض التى قاموا بها ضد الخليفة على عن معاوية بن أبي سفيان الذي كان في نهاية الامسر واحدا من صحابة الرصول (ص) .

فيما يتملق بالتحول الاول في السلطة وبالجدل حول شرعية الخسلافة الاموية ، يجدر بنا أن تلاحظ أولا أنه على عكس عديد من المؤرخين العسرب اللهن لم يتماطفوا مع أهداف معاوية (٤٩) الزمنية قان ابن خلافون دافسسع عنه على أساس أن خلافة ومحاربته لعلى بن إبى طالب لم ينهما من اطمساع دنيوية زائلة وأنها نتجا عن تبابن في تفسير بعض المسائل الدبنية . فهو أذن لم يتطرق اليه الشك في أخلاص ، كل هؤلاء الذبن تورطوا في الفتنة لانهم في رايه حاولوا بأمانة تطبيق حكمهم الخاص على الاحسداث وأنه لذلك يتمين المدر لهم أذا أخطاوا .

1965, pp. 18, 19.

E.L. Petersen, Ali and Muawiya, op. cit., p. 140.

خلافا لذلك ، سنئيت في بقية هذا الفصل ، بين اشياه آخرى ، أن ابن خلدون كان واحد خلدون كان واحد من المنظرين المسلمين الذين التحلوا الاطارات الحاربة ودافعوا عنه ، وأن تفسيح المشلافين للنفرات والتحولات التي طرائت على المشلافة لم يكن بأى حال آقل أعمية في صيافي مناشاته من دواسته التفصيلية المختلف جوانب اللاولة الأمنية التي تقوم على القليسوة (راساعا الملك) وأخيرا أنه موا أضبحالال المشلافة لم وكذلك دور الدين اللي الانتشال

وفي الواقع ؛ فان هذا الوقف المتهاون لا يتفق اطلاقسا وبعض الاراء الاخرى التى تناولت تحول سلطة الخلافة الله المصيبة الاموية . فعثلا في حين سلم البالاد هورى بشرعية الخلافة الاموية فانه عزا هذا التحول اساسا الى انشقاق الخوارج بعد واقعة التحكيم معا حرع عليا من الحصول على الإعتراف العام به ومهد الطريق للامويين (١٥) . وطبقا للمؤرخ السني الطبرى وكذلك المؤرخ الشبيعي الديناوارى فإن هذا التحول الذي طرا على مقسو السلطة السياسية هو في رابهما غير شرعى . وعلى الرغم من أن كلههما ركز على مسئولية الخوارج نجد أن الطبرى أضاف سببا اخر أذ عزا التحسول على مسئولية المخوارج نجد أن الطبرى أضاف سببا اخر أذ عزا التحسول أيضا الى اغتصاب معاوية الحكم بسبب ولعه الشديد منذ البداية بالحصول على أسالطة . أما الديناوارى فقد حرص على اثبات حق على في محسارية خصومه بحد السيف وبخاصة الامويين الذين لم يكن لهم حسق مشروع في خصومه بحد السيف وبخاصة الامويين الذين لم يكن لهم حسق مشروع في الطلاقة والذين إذى تعردهم على الخليفة الى شق وحدة الامة الاسلامة (ع)

على كل ، لم تكن الشيعة هي الطائفة الوحيدة التي استخدمت ذريعة الحفاظ على وحدة المؤمنين كحجة ضد اعدائها . فقبلهم لجسا الشعراء والمؤرخون الوالون ثلامويين الى استخدام نفس هذه الدريعة مثل عبد الله بن زبير الاسدى الذى أيد تحول السلطة الى إيديهم ممجدا معاوية لقمعه الفتئة ولرفعه راية العقيدة ولاستعادته وحدة الاسلام .

يختلف ابن خلدون عن الكتاب الآخرين من انصار واعداء بنى اميـــة على السواء . ففي تفسيره المقلاني للفتة ولفرض الامويين لمبدأ الورائة على نظام الخلافة ، ادعى ابن خلدون ان مثل تلك النصر فات كانت ضرورية للحفاظ على وحدة المصبية الاموية التى تطلعت الى الاستبلاء على السلطة والحفاظ على وحدة الامة الاسلامية التحافظ على وحدة المالا الاسلامية شكلوا في نضرورة الحفاظ على وحدة الجماعة الحاكمة اللامويون _ اللاين شكلوا في ذلك الوت اقوى عصبية في تبيلة قريش (9/ه) .

وبمكن أن نستطرد هنا قليلا لنوضح أن كثيراً من التابعين عبسروا في وقت مبكر برجع إلى أواخر القرن الاول الهجرى عن معارضتهم للتحول الى الحكم الورائي ، نذكر من هؤلاء على سبيل المثال الحسن البصرى (رض) من السلف الذين اطلق عليهم فيما بعد أهل السنة والجماعة ، يروىعنهانه قال: « افسد أمر هذه الامة اثنان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية

E.L. Petersen, Ali and Muawiya , op. cit., pp. 145, 146. (e i)

Ibid., pp. 157, 167. (ex)

MR. I pp. 482, 444 ، ١٥٦١ من ٢٥٥١ من (٥٢)

برفع المصاحف ، والمفيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد . ولولا ذلك لكانت شهوري الى يوم القيامة » (30) ، ويقول الحسن البصرى في معاوية إلى الرئة ألا واحب قا لكانت معاوية ! (ابع خصال كن في معاوية لو الم تكن فيه الا واحب قد اكانت مية : انتزاؤه على هذه الاهة بالسيف حتى اخذ الامر من غير مشورة ؟ وفيهم بقابا الصحابة وذوو الفضيلة ، واستخلافه بعده ابنه ، وادعاؤه لزياد وقتله حجرا واصحاب حجر . . ، » (٥٥) ، وبروى السعودى في نفس المعنى ان عمر بن هبيرة حين الملك العراق وخراسان بعث الى الصحن البصرى وغيره من التابعين ليحصل على تاييدهم ليزيد فرفض الحسن البصرى وغيره من التابعين ليحصل على تاييدهم ليزيد فرفض الحسن البصرى وغيره من التابعين ليحمل على تاييدهم ليزيد فرفض الحسن البصرى قائلا : « يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله عبدة الخالق » (١٥) .

لتلخيص هذا الجزء المقارن من مناقشاتنا نقول أنه على الرغم من أن المتدمة تضمنت الاشارة الى بعض المنازعات القديمة المثيرة للجعل حسول اسباب ونتائج الفتنة فان تلك النازعات لم تكن محود تفكير ابن خلدون . فغي سرده لهذه المنازعات وتفسيره الجسديد للتغيرات العنيفة ب التي سنناقشها فيما بعد لم يركز كثيرا على المشاعر الفردية لزعيم يحاول الاخذ بثار ابن عشيرته كما لم يوجه اللوم والمسئولية بالنسبة لوقوع هذه التحولات على جماعات سياسية آخرى أو على قضايا فرعية مشابهة ، وأنما كن جل اهتمامه ، منصبا على الوسيلتين الجديدتين اللتين تميز بهما أسلوبه في المالجة الا وهما تغير طبيعة حياة العرب من البداوة الى الحضسارة في المعالجة الا وهما تغير طبيعة حياة العرب من البداوة الى الحضسارة في المعالجة الا وهما تغير طبيعة حياة العرب من البداوة الى الحضسارة

لقد درس ابن خلدون الملاقات المتبادلة اثناء وبعد الفتنة بين الخلفاء والقوى الاجتماعية البارزة في ذلك الوقت ، واهتم بابراز أهمية الوسيلتين السابقتين واستخدمهما في تعطيله للادواد التي لمبتها المصبيات المختلفة والحكام وكبار الشخصيات من العرب والعجم والخاصة والعامة . وقبل أن يقدم لنا تفسيره المقلاني للتحول الاول في مقر السلطة السياسية ، حسدد الوقف الإسلامي التقليدي الذي يترك حق اختيار الخليفة « لفطئة وحسس ادرك جميع المسلمين المؤهلين الذي يترك حق اختيار الخليفة « لفطئة وحسد ادرك جميع المسلمين المؤهلين الذي اظلق عليهم أهل العل والمقد » .

⁽³⁰⁾ السبوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٩ ، انظر ايضا : محمد ضياء الدين الربس ، النظربات السياسية الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٩٤٨. . (٥٥) ابن الاهير الكامل في التاريخ ، طبعة احمد الحلي ١٣٠٦ ، الجارء الثالث ،

من ۲۰۹ ه

۱۲۸ مروغ ألفعه عمر مراجع المراجع سابق عمر الجزء الثاني عمر مراجع المراجع سابق عمر المجاد الثاني عمر مراجع المراجع سابق عمر المجاد الثاني عمر المراجع المراج

 « وأذا تقرر أن هذا النصب (أي نصب الإمام) واجب باجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجع الى اختيار أهل الحل والعقد ، فيتمين عليسهم نصسيبه » (٧٥) .

المشكلة التي واجهها ابن خلدون كانت هي التحول من مثل هـــدا الاسلوب في تنصيب الخلفاء الى السلوب جديد لا ننصب الحكام فيه بالاختيار وأنما بالتميين بطريقة وراثية .

١ المراحل الثلاث لتفسير الفتنة الكبرى والتحول اللاحق في مقر السلطة السياسيسية :

بمكن التمييز بين ثلاث مراحل في تفسيره المقلاني لكل تلك التطويات. في المرحلة الاولى التي تفطى فترة حياة الرسول محمد (ص) ، أوضح ابن خلدون كيف كان الناس مبهورين بوحى القرآن الكريم ومسسجزات لرسول وظهور الملاكة . أدب هله الظواهر الالهية المستاليسة الى صرف انظار الناس عن الامور المدنيوية ، فأصبحوا وحدة واحدة تعدوهم الرغية في التضحية من أجل المدعوة الجديدة . بالمثل، فجرت مشاعرهم الدينية المارمة وازعا يتبع من داخل انفسهم يمنهم طواعية عن فعل المنكر . بالتالى لم يفكر أحد في ذلك الوقت في مسسائل خلافة الرسول أو الحاجة الى لم يفكر أحد في ذلك الوقت في مسسائل خلافة الرسول أو الحاجة الى لامة وخلق الوازع الضرورى في نفوس الناس .

في المرحلة الثانية خلال حكم الخلفاء الراشدين حدث تغير محدود في السلوب حياة الامة ، واقترن ذلك بتوقف ظهور المجزات وتراخى الدافع الديني تدريجيا . ثم بدات الامة الاسلامية تولى اهتماما أكبر بمسالة الخلاقة الاسلامية كتنيجة للظروف السياسية الجديدة والاحتياجات الملحة التي واجهتها سواء تلك المتعلقة بحماية الدعوة الاسلامية الجديدة من مخاطر الردة من جانب بعض القبائل في اعقاب وفاة الرسول (ص) ، او للاحداد للفتح الاسلامي لا وقد جرت عملية الاستخلاف في هده المرحلة بالاسلوب التقليدي الذي شرحه ابن خلدون من قبل والذي أشار اليه فيما بعد على أنه السنة التي سار عليها الخلفاء الراشدون . ويمكن اجساز تعليقاته على التغيرات التي طرات خلال هاتين المرحلتين في السطور التالية :

« قلما انصر ذلك المد بدهاب تلك المجزات ، ثم بغناء قسرون الذين شاهدوها ، فاستحالت تلك الصبغة فيلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحتم للمادة كما كان واصبح الملك والخلافة والمهد بهما مهما من المهـمات الاكيدة كما زعبوا ، ولم يكن ذلك من قبل ... ثم تدرجت الاهية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة الدي في الحماية والجهاد رشان الردة والفتوحات فكاتوا بالخيار في الغيل والترك كما ذكرنا عن عمر رشى الله عنه » (٨٥).

وقد لاحظ ابن خلدون في مكان آخر من مقدمته (٩٩) ، أن تلك التغيرات اقترنت هي الاخرى بعامل هام صارت له تأثيرات بعيدة المسدى على حياة المسلمين وهو أزدياد ثروتهم نتيجة الفنائم التي حصلوا عليها أثناء الفتوحات . واعتبارا من ايام الفنليةة الثالث عثمان بن عفان تلاشت مظاهر الحياة البسيطة الخشنة وحلت محلها حياة اليسر والرفاهية . وقد البت هذا التغير في طبيعة الظروف الميشية كما اسلفنا مفسيزاه المعميق وخاصة بالنسبة لسير الاحداث الثناء وبعد الفتنة الكبرى .

بدأت المرحلة الثالثة في تفسيره التحول الأول في مقر السسلطة السياسية بعد الفتنة وتميزت باتجاهه المتزايد نحو ابراز دور العمسية . فقد سلم بأن ووقف الخليفة الرابع على بن ابي طالب حيال الفتنة كان مؤقفا صائبا ، وأنه على الرغم من أن معاوية كان مخطئا الا أن نوابساه لم تكن سيئة . أما المشكلة الحقيقية التي واجهها فكانت تكمن في تفسير تجاهل معاوية للاسلوب الذي كان متبعا أي الفائه الشوري في اختسيار الخلفاء وتعيينه ابنه خلفا له وهو تحول خطير فرض نظام الحكم الوراثي على السياسة الاسلامية . نلاحظ هنا أن ابن خلدون أشار مرتين بشسكل على السياسة الاسلامية . نلاحظ هنا أن ابن خلدون أشار مرتين بشسكل على المديها الخلفاء الراشدون الاربع . ففي رايه أن معاوية ومن جاء بعده من الحكام يجب علم ادانتهم لانتهاكهم السنة التي اتبعها همولاء الخلفاء الاربع لان أوضاعا وظروفا جديدة قد طرات. فقد خبا الوازع الديني وبدات المصالح المتعارضة تعدث تأثيرها مما أظهر العاجة الى آنسواع وبدات المصالح المعارضة تعدث تأثيرها مما ظروفهم الميشية الجديدة .

⁽۵۸) المقدمة ، من ۱۹۵۰ ، 37% ، 437 (۵۸) MR. I, pp. 419, 420 ، ۱۹۳۵ ما ۱۹۵۲ ، ۱۹۳۵ ما ۱۳۳۵ ما ۱۳۳ ما ۱۳ ما ۱۳

في ظل هذه الاوضاع تطلعت العصبية الاموية القوبة الى بسسط سيطرتها الكاملة ونجحت في اقامة حكم ملكى بالقوة . وبرى ابن خلدون ان خماوية ما كان ليصعد امام عصبية قبيلته لان طبيعة العصبية تدفسع زعيمها للتطلع للاستحواذ على كل المجد والسلطة له ولجماعته ، ولو ان رعيمها لتطلع كارستم ولم يغتصب السلطة كلها له ولجماعته لدب الخلاف بينهم ، ثم يدعى ابن خلدون ان تجنب معاوية لحدوث الشقاق بينهم كان أهم لديه من التفاقى عن امر لن يشر كثيرا من التقسد . وكانت تلك هي الاشارة الثانية غي المباشرة الى القضاء على السلوب الشورى في تنصيب الاشادة التفيية هذه القضية لدراستنا ، نورد فيما لمي نصاته عن معاوية ومن جاء بعده من الحسكام ، وكذلك اشارتيه غير المباشرتين

« ثير انه وقع مثل ذلك من بعد معاوية ... مشــل عبد الملك وسليمان من بني أمية ، والسفاح والمنصور والمهدى والرشيد من بني المباس . . . ولا يعاب عليهم ايثار ابنائهم واخوانهم ، وخروجهم عن سنن الخلفاء الاربعة في ذلك . فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء . فأنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة اللك ، وكان الوازع دينيا ، فعند كل أحد وازع من تقسمه ٤ . . . وأما من يعدهم من لسبدن معاوية فكانت المصبية قد أشرفت على غابتها من الملك ، والوازع الديني قد ضعف واحتبيج الى الوازع السلطاني والمصبائي . . . ولم يكن ألماوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها ٠٠٠ ولو حملهم مماوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفسراد بالامر لوقع في افتراق الكلممة التي كان جمعها وتأليفها اهم عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفية ... » ٥ . . . فلابد من اعتبار ذلك في المهد ، فالمصبور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الامور والقبائل والعصبيات ، وتختلف باختلاف الصالح ، ولكل وأحسة منها حكم نخصیه » (۲۰۰) .

لعلنا نلاحظ أن تبرير أبن خلدون يشير ضمنا ألى أن حق اختسبير رئيس الدولة لم يعد من صلاحيات أهل الحل والعقد كما كان قبل حكم معاوية: وأنما صار حق الاختيار محصورا وبشكل ورائى في القبيلة أو الجماعة القادرة على الاستيلاء على الحكم بالقوة.

MR. I, pp. 433, 434, 422 ، ه ه ١ ٥٥٠ القلمة ، ص ٥٥٠ المحمد ، ١٥٥ المحمد ، ١٥٥ المحمد ، ١٨٥ المحمد ، ١٩٥ المحمد ، ١٨٥ المح

٢. التطبيق البكر « للعهد » كاداة اضافية لتفسير التحول الإول في مقر السلطة السياسسيية :

إن المجانة التي تحتلها كلمة عهد (أي تعيين الحاكم لمن يخلفه) في تفسير ابن خلدون للمراحل الثلاث السابقة لا تزال تحتاج منا الى مرسد من التحليل. وسنتقصر هنا على دراسة علاقة هذا المصطلح بالتحسول الإول المشار اليه ، بينما سنتناول في المحث الخامس ادناه مغزى هنا المصطلح بالنسبة لتفسيره المقلائي للتغيرات التي طلبسرات على اسس السلطة السياسية .

يقول ابن خلدون أن أسلوب المهد في تنصيب الخلفاء كان معسر فا به كجزء من الشريعة وذلك من خلال اجماع الامة الاسلامية ، وأن مشل ذلك الاسلوب كان مقبولا وملزما (١١) . واقتداء بغيره من الفقسسهاء السلمين ، فقد استشهد في مناقشته بتعيين ابى بسكر لعمر بن الخطاب كخليفة ئان من بعده ، ثم تعيين عمر بعد ذلك لستة من كبار الصحابة لكى يعتاروا من بينهم الخليفة الثالث .

هكذا اعتمد ابن خلدون على هدين المثالين لتبرير تعيين الاموبسين لابنائهم واشقائهم كخلفاء لهم . غير انه تناقض مع نفسه في تبريره هذا وذلك السيسيين :

اولا: أن اختيار إلى بكر لهمر بن الخطاب جاء في وقت قال عنه ابن خلدون إنه تميز بأن الناس كانوا يتصرفون بمقتضي وازعهم الدينى الداخلى، معنى ذلك وطبقا لمهبومه لهذا الوازع الدينى فإن أبا بسكر لم يكن ينصرف بدافع شخصي أو دنيوى ، على الهكس من ذلك كان الحال في أوامل حسكم بنى أمية ، أذ أنه طبقا لتحليل ابن خلدون أيضا فأن السلوب المعيشة كان قد تغير وخيا الوازع الدينى وبلفت العصبية غايتها النهائية بتأسيس السلطة المكية . هذا التجول ، بالأصافة الى التغيرات المبتيقة التى امترف بها ابن خلدون وبخاصة فيما يتعلق بالوازع ، والطلسووف التى اكتنف تنصيب الخلفاء والحكام في كل من الحالتين ، كل ذلك يكسف افتقار مقارنته الى الدعائم المترف الله الدقيسة ، والى عدم توفر حد ادنى من التماثل بين الوقفين موضح

MR. I, p. 430 (۱۱) القدمة : من (۱۵)

ثانيا " أن التشدياده بنصرف عمر بن الخطائب يفتقر هو الآخر الى الدقة لانه أي المنتقد هو الآخر الى الدقة لانه أيم يمين ابنه إلى اخرا أعين المستقد المبينات التي الرجال المسهود لهم بالورع والتقوى والكفاءة في ذلك الموقت الحي يختاروا لا لكي يعينوا خليفة له . وعلي الرغم من أن تصرفي أبي بكر وعير وتطبيقهما للعهد لم يكونا تعبيرا عن أي نعط ورائي في الاستخلاف الا أن أبن خلدون – شأنه في ذلك شأن بعض فقهاء المسلمين من تعلق بهاتين السابقتين لكي يبرر التحول الذي أصاب نظام الجكم الاسلامي معد المهتسبية.

هنا تجدر ملاحظة وهي انه خلافا لما ذهب اليه ابن خلدون ؛ فسبان الملوردي وضع حدا فاصلا بين اسلوبي تنصيب الخلفاء ، فقد ذكسر في مسبحل كتابه (۱۲) ان الخليفة يمكن تنصيب اما عن طريق الاختيار وذلك بواسطة الشوري او تعيينه بالعهد ، ومن الحجمل أن ابن خلدون في سعيد لتدعيم تفسيره المقلاني لم يأخذ بهذا الفصل الحاسم بين الاسلوبين بهدف لتدعيم تفسيره المقلاني لم يأخذ بهذا الفصل الحاسم بين الاسلوبين بهدف ذلك قد تم بشسكل غير موفق ، الا أن ابن خلدون تفوق على الماوردي بشرح الاسباب التي ادت الى التغير والتطورات التي اثرت على امساوب بشرح الاسباب التي ادت الى التغير والتطورات التي اثرت على امساوب المهد كما جاء في مقدمة ابن خلدون كان مشروطا ؛ بعمني ضرورة أن ينوفر حسن النبة لدى من يعهد به وذلك حفاظا على قدسية منصب الخسلافة الى وليس قبط توريت الابناء والاشقاء ابهة الحكم ،

« وآما أن يكون القصد بالمهد حفظ التراث على الإبناء فليس من المقاضد الدينية ، أذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ، يتبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن خو فا من المبث بالمناصب الدينية » (٦٣) .

ان هذا الشرط الذي وضعه ابن خلدون على تطبيق العهد بتغسق والاتجاه المام الذي إتبعه في تفسيره العقلاني حيث كان يقر بشرعية نظسم حكم الإمويين والعباسيين الاوائل فقط لانهم في رايه كانوا متمسسكين بالشريعة الاسلامية وأن تطبيقهم للعهد يتفق ومتطلباتها .

> (٢٢) الماوردى ، الاحكام السلطانية برمرجم سابق ؛ ص ه . (١٣) القلمة ، ص ١٤٥ ، 484 (١٣)

٢ أثار التحول في مقر السلطة السياسية على أهل الحل والمقد :

نتابع دراسة التفسير العقلاني لابن خلدون لتحول سلطة الخلافة الي يد العصبية وذلك بمحاولة تتبع آثار ذلك التحول على شكل ودور هيئة أهل الحل والمقد . تلاحظ أولا أن اعتبار شخص ما من أهل الحل والمقد لم يكن قبل الفتنة يستلزم أي ولاء لقبيلة ما أو مزاولة أبة مهنة معينة ، وانما كانت الشروط الوحيدة هي القبول المام واعتراف الناس بأهليته وتبحره في علوم الدين وصفاته الخلقية وقدراته العسكرية أو مدى حكمته سواء من حيث التشكيل أو من حيث الدور هي تغيرات هامة تسترعي الانتباء لما لهذه الهيئة من نفوذ واسع نتج عن انبثاقها من كافة فئسسات الامة ، والتي كان من المفروض أن تعبر عن ارادتها . وكمفكر واقمي ارجع ابن خلدون تلك التغيرات الى قوة العصبية مؤكدا أن تلك الحماعات التي فقدت مكانتها أو صلتها بالعصبية الحاكمة تفقد بالتالي حقها في ممارسة الشوري أو المشاركة في القرارات التي يتخذها أهل الحل والعقد . وكانت تلك هي الاشارة الوحيدة والصريحة التي وردت في تفسيره المقلاني للاسباب التي ادت الى انهيار دور الشورى ، وقد عدد القضاة والفقهاء كأمشيلة لاولئك الذين كانوا يمارسون عادة دورا هاما في الفترات السابقة ثم فقدوا نفوذهم كأهل حل وعقد .

« وربما يظن بعض الناس ... ان فعل الملوك فيما فعلوه من اخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح .. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه . وحكم الملك والسلطان انصا يجرى على ما تقتضيه طبيعة المعران والا كان بعيدا عن السياسة ... لان الشورى والحل والمقد لا تكسسون الا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو ترك ؛ وأما من لا عصبية له .. فأى مدخل له في الشورى ؛ أو أى معنى يدعو الى اعتباره فيها . اللهم الا شوراه فسيحا يعلمه من الاحكام الشوعة ... ؟ (١٤) .

بتضح من كلامه ان المعيار القبول اصبح هو المصبية والقسسوة السياسية خلافا للمتطلبات السابق ذكرها . وأدى استبعاد الفقهاء والقضاة وامثالهم من كبار الشخصيات الى تفي جدرى مماثل في شكل هيئة الحسل والمقد التي اصبحت تمثل السلطة الملكية الحاكمة بأكثر مما تمثل الاسة الاسلامية . هناك عامل آخر ورد بالقدمة وغيرها من الدراسات التاريخية

أسهم هو أيضا في كشف الصفة الجديدة غير التمثيلية لاهل العل والمقد ،
الا وهو امتناع بعض الفقهاء الشرفاء عن المشاركة في مثل هذه التشميطات
العامة أو التعاون مع السلطة الحاكمة المنحرفة بسبب اساليبها القمصية
وابتعادها عن مبادى، وروح القرآن الكريم والسنة النبوية ، (١٥) ولعسل
شرح ابن خلدون لهذه التغيرات التي طرات على تشكيل هيئة العل والمقد
يكشف كيف استطاعت العصبية السيطرة عليها ، كما يوضح وهو الاهمم
الكر التغير في مقر السلطة السياسية على تشكيل اللك الهيئة .

ثم شرح ابن خلدون اثر ذلك التغير على دور اهل العط والعقد والتى حولها المحكام الى هيئة استشارية لا حول لها ولا قسوة يقتصر دورها على ابداء الراي في بعض المسائل الدينية . ويعتبر هذا ولا شك تغيرا جوهوا بالنسبة لوظائفها الاصلية وهي تحسس عوامل التفضيل والاتجاهات الغالبة بين الامة للاحتفاء بها في مبايعة شخص ما لتصب الفكلافة ، اما الاصلوب بين الامة للاحتفاء لتلك الطريقة المبكرة وذلك باساءة استخدام السابقة التريخية لتعيين الي بكر لعمر بن الخطاب (٢٦) لتبرير عمليات تعيين الإبناء والاخسوة في قبة السلطة ، وقد ابقى الحكام على هيئة الحل والمقسد بتشكيلها البحديد كواجهة دينية ظاهرية ، ولكن حيث ان تشكيل تلك الهيئة كان ديم اساسا من بين صفوف السلطة الحاكمة او نفس جماعة المسلحة ، كان دورها صار _ كما هو متوقع _ مجرد الوافقة على تعيين الحاكسب بالاسلوب الورائي من أجل اضفاء شرعية كاذبة على تنصيبه .

ه ـ بعض الغروض الستخلصة :

يمكن استقراء ستة فروض من عرض ابن خلدون لاحبسداث الفتنة الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى بد المصبية .

صحيح البخارى ، طبعة صبيح القاهرة ، الجلد التاسع ، ص ٩٧ ، طه حسين ، الفتلة الكبرى ، القاهرة ١٩٥٩ ، الجزء الاول ، ص ١١٥٤٨ .

الغرض الاول:

رغم ترديد ابن خلدون لبعض الحجج والنغمات القديمة المسسيرة للجدل حول اسباب ونتائج الفنته الا انها لم تشكل معور مناقشاته ، فهو مثلاً الإخاء بالثار ولا على دور كسل من الخوارج وعمرو بن الماص . وخلافا لإراء الكتاب الوالين او المسادين الخورين ، ادخل ابن خلدون عنصرا جديدا في تفسيره للفتنة والتحول اللاحق الى الحسكم الورائي وذلك بان عزا الى عصبيتهم التطلع الى الاسسيلاء على السلطة والاحتفاظ بها . لقد ادعى أن مثل تلك التحسركات لم يكن مكتا تجنبها وان معاوية لم يعاضها بعد المعاونة تقلل عالم المحسية المخاط على وحدة المصبية المتعادة والسائدة آنداك التي تنطل بالعفاظ على وحدة الامهة الإسلامية ، وائما تحدث عن غرورة الإنقاء على وحدة المحاكمة وهم الامويسون والتي شكلت في ذلك الوتت الذي عصبية في قبلة قريش .

الفرض الثاني :

ابرز ابن خلدون الدور العيوى الذي لفيته القوة في احداث تفيير في مقر السلطة السياسية في اطار نظام الخلافة ، وشرح كيف كان الامويون قادرين على تحويل السلطة السياسية بالقوة من الخليفة الرابع على بن أبي طالب الى عصبيتهم ، علاوة على ذلك فقد تتبع تأثير التفر في مقر السلطة السياسية على تشكيل ودور اهل الحل والمقد .

الفرض الثالث :

قدم ابن خلدون بفسيرا جديدا للمبدأ الاسلامي الهام « الشوري » بغرض اضفاء الشرعية على قيام الامويين بتحويل مقر السلطة البياسية الي عصيبتهم ، وبعد تضمين تبريراته اشارتين غير مباشرتين الى اسباب التخلى عن تطبيق مبدا الشوري أورد عبارة واحدة مريحة اعرب فيها عن رايه بأن أولئك الذين يفتقرون الى القوة التي تدعمهم واللدين لا ينتمون الى عصية معينة لا يحق لهم ممارسة الشوري ، أن لهذه النقطة ب التي اغفلها حتى الان جميع المؤلفين الذين كتبوا عن ابن خلدون ب أهميسة خاصة لتفهم احد جوانب نظريته السياسية لالها تشرح كيف أنه لا يمكن التوفيق بين الشوري والمصبية ، أن موقفه من هذه القضية كان متفقا المحبية بتهود بطبيعتها ألى اقامة نظام حكم ملكي ورائي بالقوة ؛ فقد تمين عليه تقسديم المصبية المتحديد التصبية المدين جديدة لميذا الشوري ولتطبيقه المبكر حتى يتلامان مع مفهوم المصبية والسلطة ،

الفرض الرابع :

أن تفسير ابن خلدون الجديد للشوري كان مكملا القارنته غير الدنيقة بين تطبيق اسلوب العهد على يد اثنين من الخلفاء الراشدين من ناحيسة 4 وبين تطبيقه على يد الحـــكام الاموبين الاوائل من ناحية آخرى . ولو أن هذه المقارنة اجريت بين موقفين متجانسين لما احتاج الامر الى ادنحال تفسير جديد للشوري . لتوضيح ذلك نقول أن ابن خلدون ذكر صراحة أن تطبيق أبي بكر وعمر للمهد لقى قبولا وتأبيدا اجماعيسما عاما الذاك لا تفاقه مع الشريمة . فاذا كان الامر كذلك فانه بكفي الاستناد الى هاتين السابقتين لاضفاء الشرعية على النمط الاموى للعهد وفوض الامويسسين لنظام الحكم الورائي . غير النا نشك في أن يكون أبن خلدون قد وجسمه في هاتين السابقتين البرهان الكافئ طالما أنه يعرف جيدا وربما بأكشسر مما يعرف أي فقيه آخر أن تغيرات جذرية أثرت على أسلوب معيشسة العرب وعلى الوازع الديني والعصبية الاموية . أضف الى ذلك أن مقارنته لوقفين غير متجانسين اطلاقا مثلما فعل ثم استنباط النتائج بثاء على هذه القارنة انما بعد خرقا لاحد مبادئه النظرية في التاريخ والذي حفر كثيرا من الفقاله وهو المبدأ الخاص بضرورة مراعاة الاختلاقات في الحياة الاجتماعية للامم والناجمة عن تغير الاوقات ومرور الزمن (١٦٧) . وحيث أنه من غير المحتمل أن يكون هذا التناقض قد فأت على مفكر مثل أبن خلدون ، فأنه من الافضىل النظر الى القارئة التي اجراها على اساس أنها من قبيسلُ الإعذار الدينية التي درج سابقوه على الاستعانة بها وخاصة فيما يتعلق بهاتين السابقتين. غير انه تجاوزهم في محاولته لضمان الخروج بتفسير متوازن، وهي مهمة ثم تكن سهلة ما لم يستطع أولا أثبات تعدّر الأسيستعانة في الظروف الجديدة بالاسلوب المبكر الاخر في اختيار الخلفاء عن طريسق الشوري . وكان ذلك بالضبط هو ما فعله ابن خلدون حين اعتسمه على الوسيلتين الزمنيتين اللتين استخدمهما في تفسيره المقلاني وذلك بادعائه ان الجماعات أو الاشخاص الذين يفتقرون الى السلطة والقوة يعجب زون عن ممارسة الشورى او المشاركة في تسيير شاون الامة . وحيث ان الامويين كانوا يشكلون اقوى العصبيات ، ولم يكونوا راغبين في السماح بتنصيب اى حاكم من خارج صغوفهم . كما قال .. فقد أصبح من الاسهل الادعاء باستحالة الاخذ باسلوب اختيار الخلفاء في ظل الظروف الجديدة التي نشأت في اعقاب الفتنة ، وبان تبنى نظام الحكم الوراثي كان أمراً لا مفسر

MR. I, pp. 56 ff. () بعدها) ۲۵۲ وما بعدها (۱۷)

منــه . لهذا قلنا في تحليلنا اعلاه أن تفسيره الجديد للشورى يعتبر مكملاً لمناقشته لاسلوب المهد .

الفسرض الخامس :

وضع ابن خلدون قيدا على تطبيق المهد . وطبقا لرايه فان الفترة المبكرة من حكمى بنى امية وبنى المباس كانتلاتز الممتزجة ببعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة ، تاسيسا على ذلك قال بجواز نقسل الامويين ابنائهم لسلطة الخلافة الى عصبيتهم ، واستخدامهم لاسلوب المهد في تعيين ابنائهم واشقائهم كخلفاء لهم . لكنه خلافا لبعض الفقهاء والمؤرخين الآخرين جمل هذه الاجازة الشرعية لممارسة المهد بشكل ورائي مشروطة بتوافر حسسن نية المحاكم الذي يقوم بالمهد وذلك حفاظا على قدسية منصب الخلافة ،

الفيرض السادس :

اخيرا يمكن استخدام تعليله هذا كاختبار آخر للمقطع الاول من المتراضنا النهجي الرابع في الفصل الثاني أعلاه حيث اثبتنا أنه على الرغم من أن ابن خلدون كان يلجأ أحيانا الى مدخل مزدوج عندتناولالمسائل الروحية والرمنية ، الا أن هذا الاسلوب لم يكن القاعدة العامة التي اتبعها . فتحليلنا الله انتهينا منه الآن حول تفسيره للتحول في مقر السلطة السياسية يشبت أنه كان يلجأ الى مدخلين في نفس الوقت لاتبات قضية واحدة . فهو من ناحية بخوى يلجأ الى حجة دينية لاتبات أن التطبيق الاموى للمود كان متعشيا مع السابقتين المذكورين الفا . اى أنه اخذ بعدخلين في نفس الوقت للتحقق من صحة عدف واحد .

المبحث الرابع

اضمحلال الخلافة الإسلامية

كانت قضية اضمخلال الخلافة ، وهي قضية مشرة المجدل ، من بين الموضوعات التي عالجها ابن خلدون في مقدمته . لكن مدخله لدراسية تلك القضية كان مدخلا فريدا فعلا وجديرا بالاهتمام . وسنخصص هذا المبحث لتناول مدخله لدراسة الظو هر السياسية الشيلات المرتبطة باضمخلال المخلافة وهي :

التحولات المتعاقبة للسلطة من حكم جماعات معينة أو عصبيات
 الى حكم ملكي مطلق .

_ تميين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت .

 الاتجاه الى التخلى عن شرط القرشية ، اى عن ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول قريش .

١ ـ بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خادون وسابقيه:

لزيد من الإيضاح ، سنبدا بتقييم اهم تقاط الاتفاق والاختلاف حول الموضوع بين ابن خلدون وبين من سبقه من الفكرين المسلمين وذلك قبل دراسة تفسيره المقائدي للظواهر المذكورة اعلاه . ويمكن الاشارة باقتضاب الى الخلفية المقائدية لهذه المناقشة في الفقرة التالية . ان الراى الثابت للشيمة والخوارج (ما عدا المحكمة الاولى والنجدات) هو أن الامة تغطىء ان هى اقسمت بمين الولاء لخلفاء مريفين لانها تكون بذلك قد انحرفت عن الطريق القوم للاسلام، على الجانب الآخر، كانالفقهاء والمؤرخون السنيون يحرصون على دحض أية مقاهيم أو تفسيرات تتناقض مع الشريمة أو تعرض للخطر اقتناعهم باستمرارية الخلافة الناريخية بدءا بالخلفاء الراشدين وحتى الخفاء المباسيين . وقد وجد ذلك الوقف تعبيرا عنه في رد الغمل القوى المادى لغرقة المعارية الذي توجمه في حركة توعمها الامام احمد بن حنبل المادى لغرقة المعارفة والذي تجسد في حركة توعمها الامام احمد بن حنبل

(التوفى عام ٨٥٥) واتباعه ايام الخليفة المبابئ المتوكل (٨٦١-٨٤١). ثم استمر التيار المدافع عن المقاهيم التقليدية للشريعة وان كان قد اكتسب ثم استية للدرسة الانسوى (المتوفى والمتوفى (المتوفى) عام ١٩٥٥). ولملنا نتذكر ما أشرنا اليه اهلاه من تطلع فقهاء تلك المدرسة الى سد الفجوة بين المبادىء الساسية ، وبين الوضع السياسي المتدهور . ورخم تزايد الاتجاه نحسو التحلل والاضسمحلال ، أصر بعض المتسمولين بنظرية الاشموى على الاستمرار التاريخي للخلافة وبالتالي تورطوا في تنازلات كيرة من اجل اجازة تصرفات الخلفاء الماخرين (٨١).

كانت التقاط الرئيسية التى اتفق عليها ابن خلدون مع سابقيه لتعلق بالدرجة الاولى بالمناصر الاساسية للنظرية السنية للخلافة . فعثلا اتـفق مع المالسية للنظرية السنية للخلافة . فعثلا اتـفق مع المالسية للنظرية السنية للخلافة . فعثلا التـفق المالسية حول النص المالسية لطريقة شغل منصب الخليفة فقد رفض مبدا الشيمة حول النص والتعمين وايد ألو قف السني الذي توك مهمة اختيار الخفاء لحكمه ونفاذ بسيرة جميع الأو هلين من المسلمين اى اهل المل والبقد كما ذكرنا قبلا . كلك انتقد ابن خلدون مفهوما آخر رفع شماره بعض الخوارج والمنزلة (وخاصة الاصم) الذين ادى بهم خوفهم من ذم الاسلام للمظاهر السـيئة المساحبة للملك الى القول بأنه اذا انفقت الامة على اقامة المدل ولتفيذ احكام الله تعالى فإن منصب الامام يصبح غير ضرورى لا عقبلا ولا شرعا (.٧) . المحدس وتغنيد هذا الادعاء والدفاع عن وجهة النظر السنية ، طبيق ابن خلدون مفهومه الخاص بالمصبية ليوضح كيف أن الشريصة ادانت فقط المقاهر الشريرة للحكم اللائمي . وسوف نتنساول هذه الفكرة بالتفصيل المقاهد المناه ما

« ثم نقول لهم ان هذا القرار عن الملك بعدم وجدوب هذا النصب لا يفتيكم شيئا ، لاتكم موافقون على وجدوب اقامة احسال الا بالمصبية والشوكة ، والمصبية ، وذلك لا يحصل الا بالمصبية والشوكة ، والمصبية مقتضية بطبعها للملك ، فيحصل الملك وان لم ينصب المام ، وهو عين ما فررتم عنه » (١١) .

E.L. Petersen, Ali and Muawiya ..., op. cit., p. 148. (۱۸)

MR. I, pp. 389, 380 (ما ١٠٥٠) د من ١٢ ميد (تاامر البنداذي)

(۲۰) اللوردي ١٠ الاحتكام السلطانية ، مرجع صابق ، ص ٢ ميد (تاامر البنداذي) MR. I, pp. 392, 402 ff. (۱۲)

MR. I, pp. 391, 392 (١٩٢٢) من ١٩٤١) القدة ، ص ١٩٥١ ، ص ١٩٥١) القدة ، ص ١٩٥١) من ١٩٥١)

مع ذلك يختلف ابن خلدون في تناول تدهور الخلافة الاسلامية عن مداخل سابقيه حول نقاط اساسية اخرى لعل أهمها الظواهـــــــ الثلاث السابق ذكرها في بداية هذا المبحث . ولكي نضع المتاقشية في ايمادها الحقيقية ، نقول أن ظاهرة أضمحلال الخلافة كانت هي الظاهرة إل تسبية، وما عداها اتما كان ظواهر فرعية حدثت داخل اطارها ومن خلالهـــا . فمثلاً يقول ابن خلدون ان نظام الخلافة بدا في التحلل نتيحة للتفير في اسلوب الميشة من البداوة الى اقصى درجات الرفاهية في ظل الحضارة ، وكنتيحة ايضًا للدور الذي لمبته المصبية . ففي إطار هذه الظاهرة الرئيسية اذن وقعت تغيرات متتالية انعكست بشكل خاص في نشأة وانهيار المعالك ، كما لم تنج الجماعات أيضا من نفس الآثار السيئة التي أدت الى تدهور الخلافة. لهذا حينما تفقد احدى الحماعات اسباب بقائها _ سواء كانت تلك حماعة الامويين أو المباسيين أو جماعات الطوائف _ بنهار حكمها مفسحا الطريق امام عصبية اقوى لاقامة نظام حكم جديد وهكذا دواليك . أن نشـــاة المالك القائمية على جماعات وانتقالها الى الحيكم الملكي المطليق _ والتي ندرسها هنا باسم « تحول مقر السلطة السياسية من حكم المصبية الى الحكم الملكي المطلق » ـ ما هي الا بعض تلك الظواهر الفرعيــة التي اشرنا اليها والتي تحدث داخل اطار الظاهرة الرئيسية لاضمحلال الخلافة.

٢ ـ تحول مقر السلطة السياسية من يد المصبية الى الحكم الملكي المطلق :

لتفصيل موقف ابن خلدون من اولى هذه الظواهر الثلاث يجدر بنا ان للاحظ أنه خلاقا الالاحباه العام الذي سلكه بعض اتباع نظرية الاشمري، فأن ابن خلدون لم يلح على الاستمرار التاريخي للخلافة ، بعلا من ذلك فانه لتبع تطورتها وحلل اسباب ونتائج التحولات التي طرات على مقر السلطة السياسية . ولعل من ابرز الامثلة الدالة على هذه الاختلافات هو كيفيسة تناولهم لمشكلة امارة الاستيلاء . فبينما تعرض الفقهاء السابقين عليه لمختلف جوانب تلك المشكلة بفية المشور على موقع لها داخل النظام المتداعي للخلافة ، فأن ابن خلدون وصف العقائق كما هي بدون رتوش وقم يتردد في اطلاء كأن ابن خلدون أبي خلدون أبي خلادون في المخال ابن خلدون في دراسة امارة الاستيلاء بالمداخل الاخرى التي لجأ اليها كل من الماوردي والغزالي وابن جماعة .

بالنسبة للماوردي ؛ نجد أنه رغم حذره من تناول مسألة امارة الاستبلاء

في الغصل الخاص بالخلافة ، الا انه درسها كظاهرة مرتبطة بعكم الاقاليم . وفي جهوده الرامية الى تطبيع وتنظيم الملاقات المتبادلة بين الخليفة الرسمى وبين مغتصبى السلطة في شتى اقاليم الخلافة ، دعا الماوردى الى نوع من الاتفاق بين الجانبين يتمهد بمقتضاه السلاطين الاقليميون او الامراء بمؤازرة وتعضيد الخليفة المباسي ، ، والتسليم بسلطته الدينية ، والعكم وقصا للشريعة الاسلامية في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التى اغتصبوها بالقوة . على المكس من ذلك استند ابن خلدون الى وسيلتبه المعروفتين في التعليل ليعرب عن وايه بأن اضمحلال الخلافة بهذا الشكل واتجاهها الى التفتت لمي امارات منفصلة كان أمرا لا مناص منه ، وبالتسالى اعرب بشكل عملى عن عدم اقتناعه بمعقولية الحل الذى اقترحه الماوددى .

في حالة الفزالي ، وربما نتيجة فريادة تدهور منصب الخلافة افذاك ، يمكن أن نلاحظ بعض النشابه بين قوله بأن الوسيلة الوحيدة لتسنم دست المحكم في عصرة كانت عى القوة المسكرية ، وبين التحليل المفسل لابن خلدون لظاهرة الملك . غير أن المدخل العام للفزالي في دياسته للمشكلة ظل مختلفا للطاهرة الملك . غير أن المدخل العام للفزالي في دياسته للمشكلة ظل مختلفا بين خلدون وبعكس السمات الرئيسية لمدخل الماوردي وأخلت تمسكه الشديد بشرط القرشية وقصر منصب الضلافة على احد المباسيين من سلالة قريش . رغم ذلك فأن الغزالي ذهب الى ابعد مما ذهب اليه الملاقة التي لم تعد تدعو الى الحرج بين الخليفة الماجز والامراء وتصويره للملاقة التي لم تعد تدعو الى الحرج بين الخليفة الماجز والامراء المحلوبين . فقد ذكر أن الخلافة في عصره كان يعهد بها الى احد أفراد الامرة المباسية ، بينما يتولى الامراء والسلاطين الذين يعترفون بسلطة الخليفة المباسية في مختلف الرخاليم .

اما نظرية ابن جماعة ، فلا تقل اهمية بالنسبة للمقارنة التي تحن بصددها ، وان كانت تتناقض بشدة مع تفسير ابن خلدون ، فعلى عكس تفسيره المقلاني لاضمحلال الخلافة نجد ان ابن جماعة كان يحاول القاذ مؤسسة غير قائمة ، لهذا تلاحظ ان تهافته على استخدام الإعدار القديمة التي طال ترديدها عن المحافظة على مصالح ووحدة الامة الاسلامية لسم يضف ابة معقولية على حججه او على موقفه المتطرف الذي ادعى فيه بأن القوة المسكرية قادرة على أقامة المامة مسجيحة (٧١) .

⁽٧٢) أنظر البند ٣ من المبحث الاول أعلاه ٤

Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" "al-Mauwardi's Theory of the Caliphate", op. cit., 142 — 145, 162 — 164.

باختصار ، كان ابن خلدون يختلف اختلافا كبيرا عن سابقيه الذين حاولوا تسكين امارة الاستيلاء داخل اطار الخلافة الاسلامية ، مع السعى لاتفاذ مؤسسة الخلافة من الانهيار عن طريق اضفاء الصبغة الشرعية على عمليات اغتصاب السلطة بغية اغراء الحسكام الزمنيين بقبول خضوعهم الاسمى للخليفة العباسى . وقد كان هؤلاء الفقهاء يظنون ان تلك الشرعية قد تحفظ المصالح العامة للناس ، وتدعم وحدة الامة الاسلامية وربما ايضا وقف الاتجاه نحو الانهيار . غير ان جهودهم وتوقعاتهم باعت بالفشل، وظلمل وقلت مشاكل اضمحلال الخلاقة والتحول الى الحكم الملكي المطلق دون تعليل منطقى الى ان كتب ابن خلدون مقدمته الشمهيرة الذي توصيل نيها لول مءة الى متصبح عقلاني كل هذه الظواهر .

كيف شرح ابن خلدون اذن هذه الظاهرة الاولى ؟ كما قلنا من قبل فاته تتبع تطور الخلافة منذ نشاتها وشرح كيف ان النظام السياسي الاسلامي كان في البداية خلافة حقيقية خالية من ابة الجهاهات او مظاهر استبدادية، وكان الخلفاء الراشدون يعطون الاولوية المطلقة لقضية الدعوة الاسلامية على كافة المصالح الدنيوية مع استعدادهم للتضحية بانفسهم في سسببل تلك الدعوة الجديدة والترفع عن الفشروالخداع في معاملاتهم السياسية (٢٧)، فوكان لكل أنسان في تلك الحقية الفريدة وأزعه الديني الذي ينبع من داخل نفسه ويمنمه طواعيه من ارتكاب الشرور والمعاصي .

في اعقاب الفتنة الكبرى امتزجت هذه السمات المميزة للخلافة الرشيدة واختلطت بسمات الملك وبخاصة خسلال المراحل المبكرة من حكم الامويين والمساسيين . وحدث تغير كبير الر على الاساس الذي كان يقوم عليه الوازع الدي كان دينا فاصبح عصبية وسيفا . وعلى الرغم من هذا التعول الاول اعتبر ابن خلدون ان بعض خصائص الخبلافة الرشيدة ظلت بافية في ذلك النقام الجديد . الا أنه حين اساء الحكام الامويون والمباسيون فيما بعمد استخدام مباهج الملك وانعمسوا في الرفاهية الزائدة وانتهكوا احكام الدين وطفوا واستبدوا ، اختفت معالم الخلافة ولم يبق منها الا اسمها . وهذا النقل الجديد في نظام الحكم الاسلامي هو ما اطلقنا عليه اصطلاح تصول من السلطة السياسية من حكم عصبية معينة الى حكم ملكي . وبالمقارنة بمناشئته حول التحول السابق ذكره ، يمكننا أن نلاحظ أن ممائهته لهذا التحول الاخير في السلطة كانت اسهل واقل حساسية من الاولى . فعلى عكس المالة الاولى حيث كان النظام الورائي الذي فرضه معاوية ومن جاءوا بعده المالة

MR. I, p. 426 (057) - (177)

لا يوال مختلطاً ببعض السنمات الدينية للخلافة الرشيدة ، فان الخكام في المراحل المتاخرة من حكم الاهويين والمباسيين أعفوه من أى حرج . فقد المناهضوا في المعالم مسئولية في الدانة اقمالهم وجملهم مسئولية ضياع السلطة .

« فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك ، وأن الامر كان في اوله خلافة ، ووازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على امور دنياهم وان افضت الى هلاكم وحدهم دون الكافة » ، « - ، - صنار الاصر الى الملك وبقيت معانى الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ، ولم يظهر التغير الا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصيبة وسيفا ، . . ثم فحست معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة ولتغلب الى غايتها ، واستمملت في الفراضها من القهر والتقلب المنطب المناسبة ، والتمملت في الشهوات واللاذ () ؟) .

في معرض وصفه الانهيار الكامل للخلافة اشار ابن خلدون الى ان صراعات السلطة والفساد التاتج عما اسماه بخسروج الترف عن الحسد الضعفت المصيبة العباسية وشجعت عصبيات فنية وقوية غير عربية على اغتصاب السلطة في بعض اقاليم الخلافة وتأسيس انظمة حكم يتواوح وضعها بين الاستقلال البجزئي او التام عن مركز الخلافة . وقد تعيرت هذه المرحلة بالفصل بين المصيبة المتحللة للخلافة وبين المصبيات الجسديدة لنظم الملك . وبقضاء المفول على الخلافة العباسية تلاشتد عصبية العرب بينما استعر حكم الماكيات المطلقة في الاقاليم التي كانت تابعة للخلافة المناسية حكم المتحددة المناسية المراب النها المتعر حكم الماكيات المطلقة في الاقاليم التي كانت تابعة للخلافة المناسارة .

يتفق تعليل ابن خلدون لهذه التطورات الاخيرة مع معالجته النظرية التى سبق ان تناول فيها الاوضاع السياسية التى تسبود في الراحسل المتاخرة من حكم الاسرات المالكة . فاحتياجات الترف والرقبة في الاستثنار بكل السلطة السياسية تدفع الحاكم الى التخلص من مشاركة عصبيته له بكل السلطة السياسية تدفع الحاكم الى التخلص من مشاركة عصبيته له في الحكم ، كما يزين له المرور والانانية حرمان زعماء المصسبية الاخرين

MR. I, pp. 427, 428 ι οξλίοξΥ ου ι Ιπλεί! (Υξ)

من الاسهام بأى قدر في قيادة الجماعة . تؤدى تلك التطورات الى ندوع جديد من العلاقات بين افراد العصبية اذ يعزل الحاكم نقسه عن اتباعه ويستبد النسك وسوء النظن بين الطرفين . ويعكن اعتبار جميع التصرفات التي يأتى بها الحاكم خلال هذه المرحلة بمثابة انمكاس للسلطة المطلقة المالي يحتفظ بها . ويلاحظ في جميع العصول (٢٥) التي تناول فيها ابن خلدون المي أمر ألى أي نوع من انواع الضوابط دينية كانت أو اخلاقية على ممارسة السلطة السياسية ، أن المؤقف هنا يختلف من المراحل السابقة حين كانت قوى العصبية لا تزال مؤثرة وكان يختلف من المراحل السابقة حين كانت قوى العصبية بلا تزال مؤثرة وكان الحاكم ملتزما بالمصالح والإخلاقيات العلبة لعصبيته على الاقل م ورفم أن الخلاقيات وخشونة رجال العصبية تنحلل نتيجة للرف الزائد والقع عن الانهم يستمرون في الصراع والمنافسة على السلطة السياسية . وللدفاع عن حكمه يلجأ الحاكم الى قمع منافيسيه او قتلهم مما يؤدى الى ازديلا

« قاذا استفحل المنز والغلب ... وزخر بحر الترف الحضارة ، ونشات الاجبال على اعتباد ذلك ، لطفت اخلاق الصامية ورقت حواشيهم ، وعاد من ذلك الل نفوسهم هيئات الجمين والكسل بما يمانونه من خشت الحضارة المؤدى الى الانسلاخ من شعار الباس والرجولية بعفارقة البداوة وخشونتها وباخذهم العز بالتطاول أنى الرياسة والتنازع عليها ... ويكبحهم السلطان عن ذلك بما يؤدى الى قتل اكابرهم» . «فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقبي (٢٩٧).

يتمقد الوقف اكثر نتيجة للتبدير الشديد الذي يلجأ اليه الحاكم عبثاً لضمان ولاء المرتوقة الذين يستجلبهم من الخارج ليستمين بهم ضد عصبته الاصلية . وبعد تدهور قوة الاسرة الحاكمة ينتهى بها الاسر الما الفناء الكامل وتصبح فريسة لاى ممتد . تلك هى النتائج التي تعقب تحول السلطة من يد العصبية الى المسكية المللقة . تقييم وجهات فظره حول هذا التحول في متر السلطة السياسية وكذلك التحول السابق الذي دوسناه اعلاه > يمكننا القول ان ابن خلدون لم يكن يؤيد الحسكم المطلق . تقلاطئة المحافة تبين أنه على الرغم من موقفة المتدل ازاء الامويين الا السياسية الخلافة الرشيدة حيث كانت السياطة مثله الاعلى قلل الدو المناهم من افضل واكفل شيخصيات

MR. II, Chapters 42 --- 46 ، إلا إلا إلا القدمة ، القصول إلا إلا القدمة ، ص 146 ، إلا إلا إلا القدمة ، ص 147 ، 125, 120 ، على الإلا القدمة ، ص

الامة . وحين تحرك بدافع دبنى لتبرير استيلاء الامويين على سلطة الخليفة الشرعى استشهد مرادا بالممارسات المبكرة الراشدين الاتبات ان نظامهم المجكرة المسالح وان كل ما حدث كان محصلة التفسيرات المتعارضة التي عبر عنها صحابة الرسسول واتباعه (۷۷) .

اما تقييمه للغرق بين النظم الملكية التى فرضت على المسلمين في اوائل
حكمى بنى أمية وبنى العباس ، وبين النظم الملكية المطلقة التى سادت في المواحل
المتاخرة لحكم الاسرتين او فيما بعد ذلك ، فانه يتمثل في ادعاءاته المتكردة
التى دافع فيها عن النصط المبكر من تلك النظم بصحة ان ممارستها لم تكن
متناقضة مع المطلبات الدينية والدنيوية للشريعة الإسلامية . وتدعيما لرايه
المان الشريعة لم تحظر بالضرورة كل نظام ملكى ، فانه عقد مقارنة بين تصرف
الامويين وتضرف النبيين داورد وسليمان عليهما السلام واوضح فيها ان
اقدامهم على تعيين ابنائهما كخلفاء فهما كان نتيجة طبيعية للملك ، اى انه
بريد ان بقول ان مثل تلك التصرفات لا يشجبها الدين اذا كانت التقدوى
والمفضيلة سببلها ، وإذا كانت تحقق الفايات السامية للعقيدة وتحافظ
والمفضيلة سببلها ، وإذا كانت تحقق الفايات السامية للعقيدة وتحافظ
على حقوق الامة الاسلامية .

« واعلم أن الشرع لم يدم الملك للدائه ولا حظر القيام به ، وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة . » « . وكذا الملك لم ذمه الشدو ، ولما الملك لم ذمه الشدو ، وهو الكافحة على الدين ، ومراعاة المصالح . » . « ولقد انفرد سليمان وابوه داوود صلوات الله عليهما بملك بنى اسرائيل لم اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به ، وكانوا ما علمت من النبوة والحق (المجمعة الملك) » .

لعل ما يستحق التركيز عليه هنا هو أن أبن خلدون ... بدلا من أتباع أسلوب سابقيه اللبن حاولوا أبجاد مكان لامارة الاستيلاء داخل أطار نظام الخلافة المضمحل ... عمد ألى تحليل ألوقف بموضوعية وسلم بأنه لم يتبق من الخلافة شيء .

ثم اوضح كيف ان الحكم المطلق سواء طبقه من اسماهم بالخلفساء التأخرين او الامراء المحليين ادى بالضرورة الى اخطاء سياسية ودينية جملت من الانهيار المحتوم للنظام كله المسير المادل والمتوقع . وقد استند ابسن

MR. I, p. 423 ، من مهم ، (۷۷)

خلدون في استقراء تلك التعيمات على الوقائع التي صاحبت تطور حكم الامويين والمباسيين . فمثلا استفل الحكام الامويون المتأخرون سلطتهم اللكية المطلقة في تحقيق اطماعهم الانائية الخاصة وتناسوا الرجوع الى الحق الذي اهتدى سابقوهم بهديه مما حدا بالامة الى استنكار افعالهم ومؤاذرة اللموة الجديلة لسلالة بني العباس الذين حلوا محلهم .

علاوة على ذلك لاحظ ابن خلدون انه حتى اذا حاول حاكم ما تجديد شباب دولته عن طريق سن قوانين جديدة ، فانه سيواجه نفس المسير حيث ان محاولاته للاصلاح المالي والعسكرى والادارى أن تؤدى الى تحسين الاوضاع لان « ما حدث من قبل سيتكرر حدوثمه مرة اخرى » . اى ان ما حدث هو مجرد اطالة الحاكم لمدة حكمه وتأخير انهياره وليس تفاديه .

اما اسباب عدم فاعلية اى اصلاح فيرجعها ابن خلدون كما سسبقت الاشارة الى عاملى تحلل قوة العصبية والارتباك المالى اللذين ينجمان في رابه عن استثنار الحاكم بكل السلطة السياسية (٧٩) .

من ثم ، يمكن استشفاف موقفه ضد الحكم الطلق من مناقشته لهذه الظاهرة مع الاخذ في الاعتبار أن الخلفية التي كان يصدر احكامه على اساسها هي الخلافة الرشيدة أو على الاقل الشكل المسوح الذي آلت اليه في بداية حكم بني امية والذي اضطر الى الاعتراف بشرعيته . قاذا افتقر الحكم الى الضويط والمتطلبات التي كانت مرعية في أي من هذين المثالين على الاقل، فان النظام السياسي لبن يفلت من دورات صعود وانهيار لانهائية تتسم بعدم الاستقرار .

٣ ـ تميين اكثر منخليفة واحد في نفس الوقت :

كانت الظاهرة الثانية وهي تميين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت: خليفة فاطمى في مصر وخليفة اموى في الاندلس تحديا كبيرا الزعامة الوحدة للخلافة العباسية . وقد اختلف شراح نظرية الاشعرى حول هذه النقطة . فالبغدادي مثلا عارض من خلال تفسيره لراى الاشعرى وجود امامين في وقت واحد ، وان كان قد اجازه في حالة ما اذا كانا يحكمان في مناطق متباعدة . من ناحية أخرى رفض الماوردي الفكرة برمتها واعتبرها غير مشروعة (٨٠) .

MR. II, pp. 126 — 128 $\iota_{V,Y-Y-V}$. $\iota_{V,Y}$ (Y4) Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", op. cit., (A.) pp. 156, 157.

اما ابن خلدون فان اعادة تقييمه لمختلف المواقف الخاصة بهذه المسألة اظهر ميله الى قبول فكرة وجود امامين في وقت واحد . فقد اشار بتقدير واحترام الى مواقف بعض السخصيات الاسلامية التي يعتد بالرائها مثل أبو امسحق الاسماراييني ، وامام الحرمين ابو المعالى عبد الله الجويني ، وكذلك بعض فقهاء المفرب والاندلس الذين اجازوا جميعا هذه الفكرة اذا عجز الامام عن السيطرة على الاقاليم المترابية نتيجة لبعد لمسافات .

« يقول آخرون ان تحريم وجود امامسين ينطيق نقط على الحالة التي يكونان فيها في منطقسة واحدة ، او حين يكونان متقاربين احدهما من الآخر ، اما اذا بعدت الشسقة وعجز الامام عن السيطرة على المنطقة البعيدة فانه يسمع بتنصيب امام آخر لرعى المصالح العامة للامة » (٨١) .

هذا وقد عارض ابن خلدون الرأى القائل برفض هذه الفكوة على اساس انها تنمارض والإجماع العام . وتدرع في ذلك بأنه أو ان الإجماع قد استقر على غير ذلك لا عارضها أبر اسحق والجوبني . كما رفض قبول اعتراض آخر استند هذه الرة على آية قرآنية رأى أبن خالدون انها لا تنطبق على المشكلة التي نحن بصددها .

} ـ شرط القرشسية :

ان تفسير ابن خلدون للظاهرة الثالثة أى للاتجاه نحو التخلى عن شرط وجوب ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول (ص) سبقته اشتسارة مقتضبة الى الشروط الاربعة التقليدية اللازم تواقرها في اى مرشسبح لشغل منصب الخلاقة وهى: العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسالامة الحواس والاعضاء من اى خلل او عيب قد بؤدى الى التأثير على سسلامة الرأى والقدرة على الاضطلاع بعمام المنصب . وينظر الى شرط القرشية على انه شرط خامس وهو الذى الار الجعل بين فقهاء المسلمين وبخاصة عين بدا نظام الخلاقة في الاضمحلال . قمثلا نجد ان تتابات الماوردى التي تناول فيها الشروط المعلوبة لشغل المنصب تشير الى ان بعض معاصريه التوا من الودي لامكان تنصيب خليفة غير قرشي . (٨٧)

⁽A1) لم تظهر آراه ابن خلدون تلك في المخطوطات المبكرة للمقدمة ، وهي كذلك نافصية في طبعة وافي ، لمراجعة تلك الاراه ولاريد من التفاصيل انظر :
MR. I, p. 398, p. 392, note 222.
Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", op. cit., (٨٦)

بالنسبة لابن خلدون فقد كان يميل الى قبول التغيير الذى حدث وان كان قد أوضح أن مثل هذا الشرط كان لازما في الاحقاب الاولى من المحكم الاسلامى ، وقد اعتمد على وسيلتيه اللين أثيرنا اليهما ليفسر لنا الاسباب التى ادت ألى فقد قبيلة قريش لنفوذها ، وكيف أنها أصبحت عاجزة عن اداء دورها القبادى التقليدى بين المرب ، لا غرو أذن أن يكون هذا الضمف المدى طي بقريش ب في نظر أبن خلدون .. هو الذى جمسل الامور تختلط على يضى القفهاء مثل القاضي إلى بكر الباقلاني الذى قهب الى حدد اتكار إن الانتساب إلى قريش كان أحد خروط تولى الخلافة ،

« الا انه لما ضعف امر قريش وتلاشته عصبيتهم بما نالهسيم من الترف والنعيم › . . . عجزوا بذلك عن حمل الخلافة › وتفلبت عليم الاعاجم وصاد العل والعقد لهبيم ، فاشستيه ذلك على كثبير من المحققين حتى ذهبوا الى نفى اشتراط القرشية » « ومن القائلين بنفي استراط القرشية القاضي ابو بكر الباقلاني › لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ،

هكذا أوضح أبن خلدون أن بعض الفقهاء قد جانبهم الصواب نتيجة ضعف العصبية القرشية ونعو سلطة العجم الذين فرضوا سيطرتهم على نظام الخلافة وأصبحوا عليا يمثلون أهل العل والمقد الجدد . ومع أن أبن خلدون أكد شرعية وحتمية هـذا الشرط في الاحقىاب الأولى للصكم الاسلامي الا أنه عارض الفقهاء الذين استمروا في اعتباره شرطا مسازما حتى أذا كان المرشح للمنصب عاجزا عن الوفاء بالتزاماته قبل الاستنت

« وبقى الجمهور على القول باشتراطها وصحة الامامة للقرشي > وأو كان عاجزا عن القيام بأمور المسئلهين . وود عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوذ بها على امره > لانه اذا ذهبت الشوكة بدهاب المصبية نقد ذهبت الكفاية > واذا وقع الاخلال بشرط الكفاية نظرة ذلك إيضا الى العلموالدين > وسقط اعتبار شروط هذا التصنب وهو خلافالاجهاع (٨٨).

MR. I, p. 397 (or(corr up c fail) (AY)
MR. I, p. 399 . or(a w) (AE)

وقد فسر ابن خلِدون موقفه بالقول بأن الحكمة من وراء وضع هذا الشرط كانت تكمن في تأمين المصلحة العامة من خيلال الاعتراف بدون المصبية القرشية كأقدر قبوة في ذلك الوقت على تسموية الخلافات بين القبائل الصفيرة وتوحيد العرب تحت سلطة قريش وتدعيم الدعسموة الاسلامية الجديدة . ثم قدم برهانا آخر بأن قريشا كانت تمثل العصبية الرئيسية للقبيلة الكبري مضر التي كان العرب جميعا يعترفون لها بالسيطرة وطيب المنبت ، وهو السبب في راى ابن خلدون لاشتراط الشريعة بان يكون الخليفة من أبناء قريش . بمعنى انه لو عهد بالحكم الى قبيلة اقسل قوة لمسا فبلت قريش الخضوع لها ولتفتتت وحدة الامة ولتعرضت الدعوة الاسلامية الحديدة لخطر الانقسامات والصراعات التي حذر منها صاحب الشريعة . بالتالي فإن الانتساب لقريش اعتبر شرطا لانها تملك اقسوى عصبية قادرة على توحيد الامة الاسلامية خلف راية الاسلام . ثم استخدم ابن خلدون هذا الاستنتاج لاثبات صحة القرض الذي صاغه في بدائة مناقشته والذى ابرز فيه العلاقة الوثيقة المتبادلة بين وضبع شرط القرشية وبين الشرط الهـــام الآخر بتوفر الكفاية . بمعنى أن الخليفة المنحدر من قبيلة قرانس هو وحده الؤهل بفضل قوة عصبيتها لتميئة الامة الخوض الحرب وفرض الشريعة وحماية المصالح العامة . بالتالي ، فاته اذا ضعفت نبيلة قريش بمسرور الزمن فان الاستمرار في الاصرار على تنصيب الخليفة من بين صفوفها يصبح بـلا معنى لان مثل هـذا الخليفة سيفتقر الى التأبيد القوى للعصبية اللازم للوفاء بالشرط الدنني الهبام الآخر وهو الكفاية الذي يؤدي انتهاكه بدوره الى الاخلال اخلالا جسيما الافتقار لهذه الشروط يلفي اهلية الشخص للتنصيب كخليفة ، كما يشبت ان الهدف الاساسى من شرط القرشية كان تأمين وجود العصبية كقسوة لا غنى عنها للنهوض بأعباء ذلك المنصب الحليل على اكمل وحه .

« فاذا ثبت أن أشتراط القرشية أنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والملب ، وعلما أن الشارع لا يخص الاحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك أنما هدو من إلكماية .فرددانا أبها ، وطردنا (اجرينا) العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قويسة غالبة على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم ، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » (٨٨).

⁽Ao) المقلمة ، ص ٢٦٥ ، 401 (Ao)

قبل أن نختم مناقشتنا حول هذه الظاهرة الثالثة ، يمكن ان نلاحظ ان التفسير المقلاني لابن خلدون لزوال شرط القرشية يمكن الاستفادة منه في اختبار صحة فرضنا الثاني اللي ناقشناه أعلاه في الفصسل المخصص المنتج الخلدوني . فاتفاقا مع اسلوبه في تعليل الظروف المساحبة لعودة المهدى حيث اكد أنه ما من دعوة سياسية أو دينية يمكن تنفيتها بنجاح والحفاظ عليها ما لم تؤيدها العصبية سافات ذكر هنا أيضا أن الهدف من شرط القرشية لم يكن قاصرا فقط على التبرك بالصلة بالرسول الاكرم (ص) كما هو النسائع لذي غيره من الفقهاء ، ورغم تسليمه بالبركات الحاصلة من مثل هذا النسب فانه قال:

« ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرض ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هـ في المشهود ، وان كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كمنا علمت ، فلا بند اذن من المسلحة في اشتراط النسب وهي المقصسودة من مشروعيتها ، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها الا اعتبار المصبية التي تكون بهنا الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجهدها لصاحب النصب » (١٨) ،

بناء عليه ففي حين اتفق ابن خلدون مع المفهدم السسائد المتملق بالاعتبارات الدينية والماطفية الخاصة بصفة الانتساب الى قبيلة قريش، نراه رغم ذلك يستخدم منهجه الخاص لابراز الجانب الملاى من القضية وذلك عن طريق التأكيد على الحاجة الى القوة والتأييد الفمال لشن الحرب ولحماية دار الاسلام ، وتنفيذ احسكام الشريعة ، ورعاية المسالح العامة .

 ⁽A٦) النظر المغرض المنهجي الثاني بالفصل الثاني اطاه .
 MR. I, p. 399 ، مهم ، مهم) المقدمة ، ص مهم ،

ه _ بعض الفروض الستخلصة :

ينكن أن نستقرىء سية فروض من تفسيره العقبلاني لاضمطلال المطلاقة الاسلامية .

الغسرين الاول:

ان موقف ابن خلدون ازاء الظراهم الثلاث السابقة الملازمة للاضمحلال كان متسقا مع طريقته في التفسير . فقد تدهور نظام الخلافة نتيجة للتغيرات ألمنيفة التي طرات على حياة الامة والانتقال من البسحاوة المي المحضارة ؟ وكذلك لسوء استخدام الحكام للرفاهية الرائدة التي سحروها لتحقيق غاياتهم النافهة والانابة . وادى ذلك النوع من حياة الترف الرائد عين الحسد والانفعاس في البحث عن الملذات بالاضافة الى الآثار السيئة للصراع على السسلطة الى اضعاف المصبية التي كان الخلفاء معتمدون عليها افضى ذلك بالتبعة الى ققدان سيطرتهم على الاقاليم المهدة ليس فقط بسبب تلاني قوة المصبية وانعا ايضا لعجز المرتزقة المستجلين عن حماية وحداة اراضي الخلافة .

دفع ذلك الواقع ابن خلدون الى الاعتراف بوجود اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت ، وهو موقف يمكن تفهمه بشكل افضل على ضدوء مناقشته السابقة المناهضة للفوضي والتي اعرب خلالها عن الحاجة الى سلطة سياسية منظمة ترعى مصالح الامة وتكبح جماع الخارجين عليها ، وتصلح نفس الحجة لتقييم موقفه من شرط القرشية ، فطالما أن عصبية العرب سعفة عامة وقريش بصفة خاصة قد فقدت قوتها التي كان يتم يقشلها الحفاظ على المختم والمسالح العائمة للامة ، فان شرط القرشية هو المتحر والمسالح العائمة على المتحر والمسالح العائمة على العرب منه عني .

الغييرض الثائئ 🕉

ان مقالجة ابن خلاون للتحولات المتماتبة للسلطة السمياسية من حكم بعض العصبيات الى انظمة الحكم الملكية المطلقة ، ثم شرحه الاسبات التي تحتم ان ودى مثل هذه الانظمة الفاصدة الى مزيد من التفكك والغوضي وضياع السلطة جملة ، لا يعنى ان ابن خلدون قد التى بعسئولية كل هذه التغيرات السيئة على السبب الاول اى الانتقال من حياة بدائية الى حياة محضرة ، على المكس من ذلك فقد اعتقد ابن خلدون بحتمية تلك التغيرات وضرح بشسكل موضوعي مختلف مراحل تطورها بهبرا عن آوالمه بطريقة سيبية ، فالتغير من البداؤة الى الحضارة ثلا امر لا مقر منه وتقوم به

فوة المصبية حيث تعقب نعومة الحضارة خشونة البداوة ، وتبلغ العصبية هدفها النهائي باقامة السلطة المكية .

في المرحلة الجديدة ينهض بالحسكم ملك يعاونه افسراد من عصبيته . ويتطبيق آرائه النظرية على المراحل البكرة من انظمة العكم الاسلاسية بعد الفتنة الكبرى ؛ اعتقد ابن خلدون أن الشريعة كانت مطبقة والمصالح العامة مرعية . يستخلص هو من ذلك أن كل حياة متر فة ليست بالضرورة منافية الله بن وأن كل نظام ملكي ليس بالضرورة نظاما مقيتا يجب شجبه . فني الدين ؛ وأن كل نظام ملكي ليس بالضرورة نظاما مقيتا يجب شجبه . فني اعراض انظمة الحكم الاستبدادي المطلق وحدها حيث يتجه الحسكام الى اعراض انظمة الحكم الاستثنار بكل السلطة واستبعاد حتى قوى عصبيتهم التي جاءت بهسم الى الحكم التنبيجة أذن هي أن خروج الترف عن الحدوك كذاك الحكم الاستبدادي ملك! رمنيا ، ويمكن القول أنهيار السلطة السباسية سواء اكانت خلافة أم حكما ملك! زمنيا ، ويمكن القول بأن تحليله لتدهور الخلافة والتحول الى الحكم الملكي المطلق السبابية ودانحول الل الحكم الملكي المطلق السبابية داخل اطار نظام الخلافة .

الغيرض الثيالث :

ان مفزى موقف ابن خلدون من شرط القرشية لا يكمن فقط في اعادة تفسيره تفسيرا زمنيا ، وانما ايضا في كشفه للصلة بين تحلل عصبية قريشي واضمحلال نظام الخلافة .

الفسرض الرابسع :

من السهل تمين الفارق بين اعادة تفسيره لشرط القرشية والظروف التي انفضت الى الافلاع عنه من ناحية ، وبين تبريرات سابقيه من ناحية اخرى الذين أما قصروا تفسيرهم لهذا الشرط على نوال بركات الرسول(س)، او استمروا في التأكيد بشكل جامد على ضرورة التمسك به حتى لو افتقر الطيامة المجادية الم التاليد بشكل جامد على شرورة التمسك به حتى لو افتقر الطيامة المجادية الم التاليد إد الذعمة المذى يمكنه من الوفاء بالشروط والمهام الاخرى المتوافق بمنصب الخلافة .

لفسرض الخامس :

ان معالجته السريحة للضعف الذي اصاب عصبية قريش ومعارضته للفقهاء الذبن اصروا على التمسك باي ثمن بشرط القرشبة لا نسفى النظيم اليهما باعتبارهما محاولة لإضفاء الشرعية على اغتصاب السلاطين والامراء الاقليميين للسلطة من يد المصبية المتحللة لبنى العباس . لقد اثبتنا بعد تحليانا لتفسيره العقلاني لمثل هذه التحولات الى انظمة الحكم المطلقة ان ابن خلدون بمبل الى اعتبار الحكم الذي لا يلتزم بقيم او بقانون مسبئولا عن حالة عبم الاستقرار الدائم التي بعيشها النظام وعن ضياع السلطة السياسية . اي انه كان يركز اهتمامه على جوهر المسكلة عن طريق قبول شرعيسة تنصيب خليفة غير قرشي اذا كان يستند الى عضيية قوية جديدة من شابها تعكينه من الوفاء بالشروط الاخرى للمنصب وخاصة ذلك المتعلق بالكفاية .

الفيرض السيادس:

تزودنا المناقشة الحالية بدليل آخر لاثبات صحة فرضنا المنهجي الرابع الذي تناوئناه في الفصل الثاني اعلاه حيث اوضحنا انه لم يستخدم المدخلين اللذين لجا اليهما كاداتين متمارضتين وانما متكاملتين ، فقد استشهد بالسابقة الدينية لاقامة كل من النبيين داوود وسليمان حكفنا ملكيا لبثبت صحة هدف دنيوى هو تفسيره المقلاني لاستبلاء الامويين على السلطة من الخليفة الرابع على بن أبي طالب ، المثال الآخر على ذلك هدو شرط القرشية الذي استخدم فيه أبن خلدون مدخليه مصا في التفسيير، فلاضفاء الشرعية على التخلي عن هدف الشرط ؟ اعتمد أبن خلدون على حجته القائمة على العصبية والحاجة الى قوة مادية قادرة على تنفيذ مهام الخليفة ، وفي نفس الوقت اكد على الحاجة الى الإبقاء على الشروط الدينية الخرى للمنصب و وبخاصة شرط الكافاءة كسبب لاسقاط شرط لقرشية .

المبحث الحامس

الاسس الجديدة للسلطة السياسية

اعتبر ابن خلدون تمثيا مع المدوسة السنية للاشعرى _ ان اقاسة الخلافة هي مصلحة عامة تفوض « لنظر » الامة الاسلامية . ويؤمن اهل السنية بن تنصيب الخليفة واجب على الامة ، وان مبايمة شخص ما تعنى ابرا عقد معه على الطاعة والولاء له في حدود صلاحياته الجديدة كامام اد تأثيل الامة . ومن الملاحظان مو قضاين خلدون مي هذه الموضوعات ممثلة فيذلك مثل الاشعرى _ بتعارض مع مذهب الشيعة الذي يرى ان الاساس الذي مثل الاشعرى _ بتعارض مع مذهب الشيعة الذي يرى ان الاساس الذي لا ينغمس عنه بصفته من سلالة الخليفة الوابع على بن ابي طالب رغي الله لا ينغمس عنه بصفته من سلالة الخليفة الوابع على بن ابي طالب رغي الله في تنصيب الاما الشول (ص) بنفسه طبقا لهذا المذهب ، وينبع اسلوب الشيعة في تنصيب الاما الذي يسميه مذهبهم بالنص _ من اعتقادهم الخاص بان الامامة وان كانت واجبة الا انها ليست مصلحة عامة تفوض لنظر الامة وانها هي ركن من زدكان الاسلام . من هذا المنطق ، يرون ان الامامة يعجبان تفوض للرسول وحده الذي من واجبه تعيين خليفة له وعدم ترك هدذ الام الى للرسول وحده الذي من واجبه تعيين خليفة له وعدم ترك هدذ الام الاسلامة .

ونضيف الى ذلك مفهومهم بأن الامامة واجبة على الله وليس على الامة : وهو مفهوم متأثر باحدى النظريات الشهيرة للمعتزلة التي تناقش في علم الكلام وهي قولهم بأن أفعال الصلاح والمدل ومراعاة العكمة واجبة على الله . ومن ثم فان « فعل اللطف » واجب عليه ايضا . ويفسر عضد الدين الابجى اللطف بأنه : « الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المصية ، تحمتة الانبياء » . يستطرد مذهب الشسيعة من ذلك لاثبات أن الامامة هي أعظم أنواع اللطف ، وأنها أمامة المصوم ، وبالتالى فان اقامتها واجب على

رفض ابن خلدون وجهات نظر النسيعة وخاصة قولهم ان هنساك نصوصا صريحة وضمنية في السنة النبوية تشير الى ان الرسول قام بتعيين على بن ابى طالب كامام ، معتبرا ذلك من قبيل سوء تفسير النصوص (٨٨).

MR. I, pp. 428, 402, 403 (aTY(DEA) (AA)

يتضح من هذا أن آراء ابن خلدون ومن سبقه من فقهاء السنة كانت متفقة حول موضوعين رئيسيين هما : معارضة مبدأ الشيعة الذي يعتبر أن النص على تعيين الامام هو أساس السلطة السياسية ، والثاني هو الاتفاق على الهمية المعتد والبيعة المصاحبة له .

1 - بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه:

ان التحولات المنيفة التى اثرت على الخلافة بعد الفتنة الكبرى تركت بصحاتها ايضا على المناقشات الدائرة حول اسس السلطة السياسية وما طرأ عليها من تميرات . فمثلا) عترف الماوردى والبغدادى بصححة المهد حتى عليها من تميرات . فمثلا) عترف الماوردى والبغدادى بصححة المهد حتى الرغم من أن ابن خلدون لم يعارض رابهما هذا الا أنه استخدم اسلوبه المناص في التعليل الذى شرحناه في تحليلاتنا السابقة وهو أن قبوقه بشرعية ذلك التغيير كان قاصرا فقط على الفترات التى اعقبت الفتنة الكبرى حيث كان بعض الحكام لا زالوا ملتزمين الى حدما بالقرآن الكريم والسنة النبوية . فاتفاقصه مع الماوردى والبغدادى حول القضية المسار اليها اعلاه يمكن تتبعه منذ اتجه مع الماوردى والبغدادى حول القضية المسار اليها اعلاه يمكن تتبعه منذ اتجه الى الدفاع عن تصرف معاوية بن أبي سحفيان الذى عهد بالحكم الى ابنه يزيد ، وقد ذهب ابن خلدون الى حد ابصد من ذلك حين اقرتبني هذا الإسلوب سواء كان المرشع إننا أو ابا للخليفة الحاكم .

« ولا يتهم الامام في هذا الامر وان عهد الى ابيه او ابنه لانه مامون على النظر لهم في حياته ، فاولى الا يحتمل فيها تبمة بمد مماته ، خلافا لن قال باتهامه في الولد والوالد ، او لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فانه بعيد عن الظنة في ذلك كله ، لا سيما اذا كانت هناك داعية تدمو اليه ، من انثار مصلحة او توقع مضده . . » (.) .

اما النقطة الجديدة التي اضافها ابن خلدون الى هذه المناقشات فهي تفسيره للتغير في الاساس الذي تقوم عليه السلطة خلال هذه المرحلة الاولى من حكم العصبية ، وكان هدفه من ذلك ان يثبت ـ كما منشرح فيما بعلب ان عملية العهد بواسطة شخص واحد هو الإمام الحائم لا تعد انتهاكا كاملا للاسلوب المتبع إيام الخلفاء الراشدين ، وقد لقيت مشكلة مسدى صحة

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the aCliphate", op. cit., p. 157.

MR. I, p. 481 ، مع ٢ ده ٢ مع ١١ (١٠)

المهد ممالجة اكثر عقلانية في القدمة عن مثيلاتها في كتابات سابقيه ، ذلك ان التدهور السريع للخلافة ورغبتهم في التوفيق بين مظاهر هذا التدهور وبين المبادىء السامية للشريعة تحكما في مناقشاتهم حول مدى صحته .

بالنسبة للبغدادى ، نلاحظ انه رفض الاعتراف بشرعية الامامة اذا عهد بها فاسد او فاسق ، في حين ان موقف الماوردى لم يكن بهذا الحسم والوضوح . ويمكن تبين ذلك من خلال مناقشات الماوردى حـول « امارة الاستيلاء » حيث تصدث بشكل افتراضي عن عقد اتفاق بين الخليفة اللدى لا حول له ولا قوة وبين السلاطين المحلين ، ودعا الى ابرام تحالف من اجل التماون المتبادل بين هاتين القوتي غير المتكافئتين بهدف اضفاء الشرعية على الملاقات بينهما . وبالطبع ، لم تقض هذه الحجة الافتراضية او الدعوة على الله الاوضاع الشاذة اذ واصل السلاطين تأسيس حكمهم على القدوة وليس على الاعتراف اللاحق بالامر الواضع من جانب الخليفة الذي ما كان يمكنه ان يفعل غير ذلك .

اما مؤلفات الغزالي وابن جماعة حول هذه القضية ، فقد عكست مزيدا من التحلل والانهبار اللذين لحقا بعد ذلك بما تبقى من الخلافة . فقد شرح الغزالى الموقف السائد واعترف بوضوح بأن الشخص الذي يدين له المستحوذ على القوة المسكرية بالولاء يكون هو الخليفة . وهذه المبارة (التي اشرنا اليها في مقدمة هذا الفصل) ، بالإضافة إلى ما ادعاه ابن جماعة من أن القوة المسكرية كفيلة باقدامة صحيحة لا ترمزان فقط الى التفكير السياسي السائد اتثد ، وإنما توضحان ايضا مدى ابتماد محاولات تبرير الشمحلال عن المفهوم الاسلامي التقليدي للمقد (او حتى للمارسة المبكرة للمهد) باعتباده اساسا اسلطة الخلافة .

على المكس من ذلك قام ابن خلدون بتحليل الاوضاع السيامسية بعسكا التثر متهجية وصراحة فاشار أولا الى التغليق المبكر المهد قبل ان يتغلرق الى شرح مراحل تطوره بالتفصيل . وبالاضافة الى المرحلية الاولى من حكم المصبية التى اجاز شرعيتها ، أورد التطورات اللاحقية لكى يثبت أن الفساد الذى يلحق بالاساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية يؤدى بالشرورة الى تدهور لا يمكن تجنبه يتبعه أنهيار تام لاى نظام سياسي تتعرض المسسه التل هذا التخلفان .

للتحقق من صحة افتراضنا هذا ، سوف ندرس بالتفصيل وجهات نظره بغية الوقوف على العوامل والقوى التي اعتبرها اسسا للسلطة السياسية . وقد نتساءل أولا : ما هي آراء ابن خلدون حول التفسيرات التى أثرت على أسمى السلطة السياسية الاسلامية ؟ هل يستمد الحاكم سلطته الشرعية من رضاء الامة ؟ أم أن السلطة تقوم فقط على القـــوة المحسودة ؟

٢ - التحول في أساس السلطة السياسية من المقد الى العصبية :

نظرا لان أبن خلدون قارن الوضع السياسي قبل وبعد تدهسسور التطبيق الاسلامي المبكر لابرام عقد لتنصيب الخليفة ، فان اهتمامنا سوف يتركز اساسا على تحطيل موقفه من مغزى التغيرات التي الرت على همذا التطبيق ، والاسس الجديدة السلطة السياسية بعسد الفتنة الكبرى ، سواء في ظل حكم المصبية او الحكم اللكي الطلق ، وسنحتاج هنا الى الرجوع الى احدى ملاحظاتنا الاولية السابق الإشارة اليها حين قلنا انسان نستطيع توخى قدر أكبر من فهم النظرية السياسسسية لابن خلدون اذا تناولنا كتاباته في المقدمة ككل لا يتجزا ، واذا تجنبنا أي فصل بين آوائله الشطرية في جزء من المقدمة وبين تطبيقاتها على السياسات الاسلامية سواء لي شحرة او شمنى حقي جزء آخر منها .

لقد كان للخلافة الرشيدة الركبير على آدائه فيسما يتعلق بأسس السلطة السياسية . ففي معرض وصفه للطريقة البسيطة في اعطاء البيعة للخلفاء الاوائل من جانب الامة ، لاحظ ان العملية كانت بالضبط السبه بعقد صفقة أو اتفاق . فعندما يربد الناس الاعراب عن رضائهم وتأييدهم لاختيار خليفة ما فاتهم كانوا يصافحونه دلالة على ابرام المقد فيما يبنهم . وبمجرد الاعراب عن موافقتهم ورضائهم ، فانهم يلتزمون بدورهم بالمقد و وتعتم علمه طاعة الخليفة .

« اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة ، كان البابع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمسور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويعطيه فيما يكلفه به من الامر على المنسط والمكره ، وكانوا أذا بايعوا الامير ومقدوا عهده جعلوا أيديم في بده تأكيدا للعهد ، فأنسبه ذلك فعل البائع والمشترى فسمى بيعة ، مصدر باع ، وصارت البعة مصافحة بالايدى ، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع » (11) .

هذا يعنى أن ابن خلدون اعتبر بالنسبة لهذا النسوع المبكر من المقد بان الخليفة قد تم تنصيبه وأن سلطته قد صارت شرعية أذا تم التمير عن الرضا المتبادل بهذه الطريقة البسيطة إيبالتصافع بالايدى تأكيدا لاتمام أبرام المقد ، ثم لاحظ أبن خلدون التغيات المجوهرية التى السوت على هذه الطريقة فاوضح في تفسيره المقلاني أن حقبة جديدة تماما قيد بدأت عقب الفتنة الكبرى وأن السلطة تقاعدة عامة كانت تنتزع بواسطة قسوة المصبية ، مما يعنى أن الساس السلطة السياسية قد تحسول لتدبيعا من الرضا الى الاكراه ، استخدم ابن خلدون الوازع كمثال ذي

« فقد رایت کیف صار الامر الی الملك وبقیت معانی الخلافة ... ، ولم یظهر النفیر الا في الوازع الملی كان دینا ثم انقلب عصبیة وسیفا . وهكذا كان الامر تفهـــد معاویة ومروان وابنه عبد الملك والصدر الاول من خلفاء بنی العباس الی الرشید و معض ولده » (۹۲) .

اى أنه ربط بين كلمة الدين هنا وبين الاسلوب المبكر الذي ماوسمه انرسول (ص) وصحابته الاوائل الا وهو تبنى المقد كاساس للسلطة كما أوضحنا أمسلاه .

« وصارت البيعة مصافحة بالإبدى . هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع ، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي (ص) ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللغظ ومنه بيعة الخلفاء . ومنه إيعان البيعة . . » (٩٣) .

وتعليتنا على هذا هو أنه حيث أن ذلك الاسلوب السياسي كسان يعتبر مسالة عقيدة ، فأن الحكام الامويين والمباسيين لم يغيروا في شكله الظاهري . أما اللى تفير فكان جوهر المقد اللى حولوه الى نعط سلوك لا معنى له وذلك باللجوء الى القوة كأساس جديد للسلطة السياسسية واجبار الامة على الاعراب عن موافقتها على التعيسين الورائي للخلفاء . وبالنظر ألى الطرق غير المبروعة التي اتبعت من أجل انتزاع رضا الناس؛ فأن طبيعة المقد ومدى صحته أصبحتا محل جدال . وقسد أشار أبناً

MR. I, pp. 427 د من ۱۹۵۸ م ۱۹۵۸ می ۱۹۵۹ MR. I, pp. 428, 429 د ۱۹۵۹ میل ۱۹۵۹ (۹۲)

خلدون الى مثل من الامثلة الشبيئة المرافقة لتلك التصولات حيث لقى احد كبار الفقهاء الهمروفين (الامام مالك) صنوفا من التمديب والاذلال بسبب الاشتباه في اتكاره الشرعية المقود التي تفتقر الى الرضا .

« . . . ومنه أيمان البيعة : كان الخلفاء يستحلفون على المهد ويستوعبون الإيمان كلها لدلك ، فسمى هـ لما الاستيماب أيمان البيعة ، وكان الاكراه فيها اكثر وأغلب . ولهذا لما أفتى مالك رفي الله عنه بسقوط يعين الاكراه اتكرها الولاة عليه ، وراوها قادحة في أيمان البيعة ، ووقع ما وقع من محنة الامام رضى الله عنه » (١٤) .

هدفنا الآن هو تبين كيف حاول ابن خلدون تفسير هذه التطورات بطريقة مقبولة حتى ببدو أن عامل الرضا ظل مكفولا بعد الفتنة الكبرى على الأقل بين صغوف الجماعة الحاكمة ، ويمكن اعتبار ذلك نوعيا من التحال الاقلار للانحراف عن الممارسة المبكرة للخلفاء الراشدين ، ومحاولة التوفيق بين نوع الرضا الذي وفيست المصبية في مراحلها الاولى ، وبين الرضا الذي كانت تعكسه الصفقة أو البيعة الذي اعتبره ابن خلدون رمزا للعقد المبكر ، لشرح ذلك نذكر بمناقشتنا حول « ماهية العصبية » في اللصل الثالث اعلاه لكي نرى كيف حاول تقييم دور الرضا داخل اطلال

يتعرض زعيم العصبية لفقد رضا أفراد قبيلته وبالتالى قد يفقسه زعامته اذا اساء معاملتهم او تعالى عليهم أو ظن الهم ملزمون بطاعته لهجسرد

MR. I, p. 429

⁽٩٤) القلمة ، ص ١٩٥٩،٥٥ ،

أخذ على الانجام مالك (رش) قوله : « ليس لكره بيعة ؟ وقد علب في عهد أبي جمغر المستود عام 151 أو 177 حيث غرب بالسياط ؟ ومدت بده حتى انطلتت كنفاه • أفظلست المستود عام 151 أو 177 حيث غرب بالسياط ؟ ومدت بده حتى انطلتت كنفاه • أفظلست كنفاه • أفظلست كنفاه • أفظلست كنفاء • أن نتيز موقف على غرب الراحد وأفى في حاشية أضافية بالمقدمة ؟ من وه • هذا ويمكن أن نتيز موقف والانهام مالك من الامثلة المشيئة في التاريخ السياسي الاسلامي ؟ ويقف على طرفي نقيض مع لموزف بنش المتحدسل المتحدسل المتحدسل المتحدسل المتحدسل المتحدسل المتحدسلة . فهذا نختلف مع بعض المستشرفين الذين ما تحدل المتحلس المتحدسل عاما بأن نقياء ومكنوي الاسلام تورطوا في محاولة برير انجوالمات المكامن والسنطين عن تعاليم المستربعة > دون أن يذكروا تلك النمائج المشرفة التي دفعت حياتهما أو أمنها ثمنا للدفاع من جوهر تلك التحاليم • وقد الورثان سياق دراستنا الى المديد في محاود رئيستنا الى المديد في محاود براستنا الى المديد في متحدد بن المدين والمقتها من أشال العدس المسرى وحجر بن ملى وسعيد بن المسبب وابي حيفة ميالك وابع خلدون • الخراق في تضي هذا الفسل حواض ؛ عهده من إعداد .

انه ورث زعامة العصبية . لهذا فان الافتقار الى الرضا يدمر هيكل العصبية والاسرة المالكة التى تعشلها . قد برقى هذا الى مستوى دليل اخر على أن الخقية التى كان ابن خلدون بحلل على اسلسها النظم لسياسسية والجماعات القوبة للعصبية ، هى مثله الاعلى للخلافة الرشيدة حيث كان المقد المجرم طواعية واختيارا هو المصدر المعترف به للسلطة السياسية . لقد كان واعيا بان نبط ابرام المقد قد زور وانتهك وهو ما اشرئا اليه حسين اقتبسنا قوله بأن أيمان البيمة كان الاكراه فيها اكثر واغلب (١٥٥) . غسير أنه لم ينس هذا الاسلوب المبكر كلية وظل وفيا لجوهره وهو الرضا الذي على من يتجاهله مسئولية ما بحسدث من عصيان وتعطل للجماعات بل وحتى انهبار الحكم السياسي .

اذا نظرنا الى مناقشاتنا حتى الآن ككل ، لخرجنا حتما بانطباع ان ابن خلدون كان يقوم بالتفسير هنا ايضا كمسلم ملتزم . فبدلا من العقد المبكر الذي اختفى اسلوبا وممنى حاول ابن خلدون أن يجد في العصبية في مرحلتها المبكرة بديلا واساسا جديدا للسلطة السياسية . وبديهي أن حين حمل من المصية أحد الإسباب الرئيسية التي أدت إلى التحولات المنيفة في اعقاب الفتئة الكبرى فائه كان بتوقع أن يحتفظ القــــارىء في ذهنه بآرائه حول العصبية وخاصة الصفات الحسنة التي نسبها اليها في تدرجها خلال مراحل تطورها الاولى في ظل البداوة . بهذا أسبل الى الاعتقاد بأن معالجته للعصبية هي واحدة من اهم حججه النظرية التي لا بمكن فصلها بشكل تمسغى عن تطبيقاتها على السياسات الاسلامية في الفصـــول الاخرى من القدمة . وبدراسة كتاباته في القدمة ككل ، يمكننا أن نفهــــم كيف أن تعليله لهذه النقطة أيضا كان يدخل في أطار تفسيره المسقلاتي للتحول الذي طرأ على أسس السلطة السياسية الاسلامية . لقد حاول ابن خلدوناضفاء الصبغة الشرعية على أسس السلطة في النظم اللكية الاسلامية في مراحلها الاولى حين كانت لا تزال متمسكة الى حد ما بالمصادر الاولية للشريمة . ويمعني أخر ، فأنه حاول أن يوضح كيف أن هذه اللكيات لــــم تخرق تماما الممارسة المبكرة للخلافة الرشيدة لحرصها على ضمان قدر من الرضا على الاقل داخل صفوف المصبية .

على مستوى اخر ، تحدث ابن خلدون عن توع مختلف من الرضا

MR. I, p. 429 (0) (1) القلمة ، ص (42)

يمكن تتبعه هذه المرة بين صغوف المحكومين إنفسهم ، وقدتناول شكلاً من الشكال الحكم الملكى في ادواره المتاخرة حيث ترتكل الطباعة للسماطة السماطة السياسية على نوع من الرضا الضمنى لا يمكن ملاحظته في الراحل الاولى لحكم الاسرة المالكة :

« والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب ، للغرابة وأن الناس لم يالفوا ملكها ولا اعتادوه » .

لكن بمجرد اقامة النظام السياسي واستقراره ثم انتقاله بالوراثة عبر عدة أجيال فأن الناس بصبحون أكثر استعدادا للانقياد للجماعة الحاكميسة ،

« فاذا استقرت الرياسية ... باللك في الدولة وتوارثوه ... نسيت النفوس شأن الاولية ٬ واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبفة الرياسة ٬ ورسخ في المقائد دين الانقياد لهم والتسليم ٬ وقاتل الناس معهم على امرهم قتالهم على المقائد الايمانية .» (٩٠) .

ان أفكار أبن خلدون هنا تفترض رجود علاقة طردية بين التفائى من أجل قضية معينة وبين مدة بقاء حكمها السياسي . ورغم أنه أم سيتخدم اصطلاحا حديثا مثل « الرضا الضحنى » ليمبر عن أفكاره » ألا أنه أوضح الدور الهام للالفة والمادات عند تفسيره الاسبباب التي تجمل الحكام يستفون في مرحلة من مراحل حكمهم عن قوى المصبية واعتمادهم على هذا النوع من الرضا النابع من المركز المرموق الذي حققوه عن طيسريق طول مدة حكمهم (١/٩) .

رتبط بعامل الرضا كاساس السلطة السياسية عامل أخر هــو التضحية . وبعكن استخلاص اتجاه معين مما كتبه ابن خلدون في أجزاء

270.

MR. I, p. 814 (17)

MR. II pp. 118, 120 , 710 - 717 - 1 (17)

[&]quot; الاراف الراء أبن خلدون حول ذلك الوضوع تصمح بالجدة والطرافة حتى البنا نصادف أحيانا طيلا لها في الكتابات للماصرة . انظر على سجيل المثال : Reinhold Niebuhr on Politics quoted by H.S. Kariel, in : Sources in Twentieth Century Political Thought, London 1964, pp. 269,

عديدة من المقدمة حول المصبية والاخلاق والسلطة السياسسية . أن العصبية كاحساس انفعالي مشترك تمتاز برفع اعضساء الجماعة الى مستوى يرقى قوق مصالحهم الشخصية الضيقة بحبث تصبح مصلحة الجماعة والدفاع عنها الشغل الشاغل لاعضائها مما يجعلهم مستعدين النضيم من اجلها ، والى هذه الروح المتسامية عزا ابن خلدون الانجازات السياسية التي يمكن لجماعة ما تحقيقها . فحينما تكون العصبية في قوية تنشط كافة الخصائص الإيجابية التي تتضعنها بحيث تصبح العصبية في صراعا مع الغير اقسد على النغلب عليهم وتدعيم مطالبها والدفاع عن نمارسسة نساطته .

٣ - القمع كاساس للسلطة السياسية في النظام اللكي المطلق :

تمثل التغير الرئيسي الثانى الذى طرا على أساس السلطة السياسية في التحول اكثر ناكر نحو الحكم الملكى المطلق . وعلى الرغم صن أن ابن خلدون لاحظ أن القوة المجردة اصبحت اساس السلطة السياسسية في الحالتين ، الا أنه كان اكثر حدرا في تفسيره للنغير في الحالة الاولى حيث كانت الاتجاهات الاستبدادية المتصاعدة لا ترال ممتزجة ببقايا السمات الدينية للخلافة الرشيدة . غير أنه في الحالة الثانيسسة حين ابتعدت الابرات الحاكمة الماما عن المارسات المبكرة للرائسدين واتجهت نحيو المحكم الاوتوقواطى ، وعندما تقوض حتى الاساسيين المحدودين اللدين توفرا في نطاق المصبية – الرضا والاستعداد للتضحية بـ زال الحسرج وصاد ابن خلدون اكثر صراحة في ايضاح أن الفساد الذي يلحق باسسالطة السياسية يؤدى حتما الى التحور وانهيار النظام نفسه .

تبين المناقشة السابقة (٩٩) التى تناولنا فيها الظروف التى تؤدى التى تؤدى غيرة السلطة مدى ارتباط تلك الظروف بالاسس المتهاوية للسلطة . فالامتناع عن تأبيد الحاكم أو زحزحته من موقع السلطة يفترض أنه فقد رضا الشمس ، وعند وقوع الإزمات أو نشوب المحارك لا يستطيع مشسل هذا الحاكم أن يدعو الامة ألى التضاص أو بستنفرها للتضحية من أجل تنظيم ، وبالاضافة إلى الاسباب الاخرى التي عادة ما التي عليسها ابن تخطيم بلودور:

MR. I, pp. 282, 284 (۲۱، القدمة ، ص ۲۹، ۱۲۸ (۲۸) MR. I, p. 383; MR. II, p. 114 (۲۸) من ۱۲۸ (۱۹۱) القدمة ، ص ۱۸۱۵ (۱۹۱)

« ... بالكذب والمكر والخديمة فتخلفوا بها ، وفسلت بسائرهم واخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن المحروب والمدافعات ، ففسلت الحماية بفساد النيات ، وربما اجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخسرب السياج » (.١) .

لهذا فانه اذا فسدت أسس السلطة السياسية عجز الحاكيم عن الحفاظ على زعامته ما لم يفرض تحولا جذريا جديدا . وقسد لاحظ ابن خلدون أنه على الرغم من أن الحكم يظل قائما على القمع فان التحسول الجغرى يتمثل في الاستبعاد الكامل لاعضاء المصبية وتركيز السالطة أكثر . في هذه المرحلة الاخيرة يرسي الحاكم أسس سلطته على القوة الهمينية للمرتزقة الذين يستجلبهم لتدعيم وأحكام سيطرته ضد القدوى الخارجية ، وكذلك لواجهة أعضاء عصبيته نفسها الذين يحرمهم من المثاركة في الحسيكم .

في هذه الحالة الاخيرة فان الاهتمام لا ينصب أساسا على مسدى شرعية الاساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية واتما على فعاليسة الاداة القادرة على ضمان واستمرار الحكم بغض النظر عن آية انحراقات أو سوء استخدام السلطة ، وبشكل عام ، تصبح القوة المجسردة بالتي تقف على طرفى نقيض مع الاسلوب المبكر المسقد به هي الاساس الفائب للسلطة الحاكمة ، وبعمني آخر تصبر هي البديل أو الضمان الذي بدونه للسلطة الحاكمة ، وبعمني تقدد على البديل أو الضمان الذي بدونه

٤ - بعض الفروض الستتخاصة ،

بعكن استقراء اربعة فروض من التقسير العقالاني الذي قام ب. ابن خلدون الاسس الجديدة للسلطة السياسية .

الفرض الاول :

أولى ابن خلدون اهتماما تجيراً للدور الصبيوى الذي تلعبه اسس السلطة في تحديد مصير التظم السياسية سواء كاتت دينية أم زمنية . وبالاستهائة بالوسيلتين اللتين استخدمها في تفسيره ، شرح ابن خلدون

MR. I, 388 (010) (1..)

كيف ولماذا اصبحت القوة المجردة الاساس الجديد للسلطة السياسية
بدلا من الرضا الذي كان يكفله الاسلوب المبكر المعقد . الا انه في اجهازته
لهذا النفير لم يذهب الى ذلك المدى البعيد الذي ذهب اليه سابقوه ،
وتمنيا مع تفسيرات المقلانية المتحولات التي درسناها اعلاه حاول ابن
خلدون هنا ايضا أن يسد الفجوة بين الاساس الذي كانت تقوم عليسه
السلطة في ظل الخلافة الرشيدة وبين الاساس الجديدة للسلطة خلال المرحلة
الارلى من الحكم الملكي . وكان دافعه واحد الا وهو اضفاء الصبغة الشرعية
على الجوانب المختلفة للتحولات ما دام النظام الجديد فم يتعد تماما عن
الحكام الشرعة الاسلامية والحكم السياسي السليم .

الفرض الثاني:

على الرغم من تسليمه بتفير أسس السلطة السياسية في مناقضيته الوازع الذي كان دينا فاصبح عصبية وسيفا ، الا أن جهوده الرامية الى ابراز دور الرضا والاستعداد للتضحية داخل اطار العصبية تبين أنه كان يقوم بتفسيره مسترشدا بالتطبيق المبكر للعقد وأنه كان يعتبر هسدين الهتكرين ضروريين لقيام حكم صالح .

الفرض الثالث:

وتمشيا مرة اخرى مع تفسيره المقلاني لقيام الامويين بغرض نظام الحكم الوراثي .. حيث قلنا آنداك أنه اجاز تصرفهم بمحجة أنه يحافظ على وحدة جماعة المصبية الحاكمة بدلا من تكرار المدر اللي انتحله سابقوه بالمحافظة على وحدة الامة .. فأن ابن خلدون كان معنيا هنا أيضا بتفسير التغير الذي طراعلى أساس السلطة عن طريق اثبات أن الرضا ظل مكفولا على الاقل بين صفوف المصبية الحاكمة خالال المراحل الاولى من حكمي بني أميسة والعباس .

الفرض الرابسم:

اذا فسدت أسسى السلطة السياسية بسبب استخدام القوة والاكراه كما كان عليه الوضع عادة بالنسبة للحكام المستبدين الذين انتهكرا أحكام الشريعة واتبعوا سياسات فظة قاسبة ضد رعاياهم للستشرى عدم الاستقرار وتعذرت الاستعانة بالجهود المخلصة للامة في حالة المسلح واصبح النظام السياسي فريسة سهلة لاية حركة عصليان داخلى او علموان خارجي .

الفصيل الخاميس

مفهوم الملك

المبحث الأول

اللك في ممناه الحقيقي

اوضحنا من قبل اته خلافا لبعض الققهاء المسلمين الذين قصروا دراستهم الرئيسية على مسالة الخسيلافة ، فأن أبن خلدون علاوة على نظريته التي تدم فيها تفسيره العقلائي ، استخدم النتائج التي توصسل الهيا في دراسة تفصيلية اخرى عن الجوانب المختلفة لظاهرة الملك ومراحل تطوره . ولعلنا نشير قبل الافاضة في تحليل آرائه الى ملاحظات نلاث . اولا ؛ على الرغم من انه ميز بوضوح بين خصائص ما سمى فيما بعد بسلطة السيادة والسلطة السياسية فانه استخدم كلمة ملك للتعبير عن المعنين . ثانبا ؛ ميز ابن خلدون بين الملك الحقيقي والملك الناقص اللذين سنطلق عليهما في دراستنا السيادة الكال المناقص اللذين سنطلق عليهما في دراستنا السيادة المحاددة الاجتماعي الاقتصادي الجديد . خلاون المن طهذا وسندرس وجهات نظره حول الملك مصنفة قبحت العناوين التالية :

١ ـ طبيعة الملك :

ذكر ابن خلدون أن اللك _ بعمنى للسلطة العليا أو سلطة السيادة _ لله بعض السمات المعيزة ، سنتناول منها النتين في مناقشتنا الحاليـة . وطبقا لرايه ، فان الملك الذي يعتبر القهر والارغام من ابرز خصائصه ، هو قوة لا غنى عنها للحفاظ على الحكم . هذه هي السمة الاولى من وجهة نظره ، وهي أن الملك ضرورة بغض النظر عن الجنس أو الدين .

رأى ابن خلدون أن الملك يحفظ العمران ويضمن الاستقرار . وقد بدأ شرحه بترديد الفكرة القديمة المالوفة بان الانسان مدنى بطبعه ولا يستطيع الحياة الامع آخرين ، ثم أوضح كيف أن الخلافات والضراعات تدب بعد ذلك نتيجة لصنفات الظلم والعدوانية الكامنة في الطبيعة الحيوانية للانسان .

اللك منصب طبيغي للانسسان ؛ لأنا قد بيتا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم ألا باجتماعهم وتماونهم على تحصيل قوتهم وضرورباتهم ، واذا اجتمعه ادعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء البحاجات ؛ ومدكل واجد منهم يده إلى جاجته يأخلها من صاجبسه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على يعضى . . . فيقع التنازع المففي إلى المقاتلة . . . وأذهاب النفوس ؛ المففى دون لتنازع المففى الى المقاتلة . . . وأدهاب النفوس ؛ المففى دون حاكم يزع بعضهم السوع ؟ واستحال يقاؤهم . فوضي دون حاكم يزع بعضهم المبيعة واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم ؛ وهو بمقتضي الطبيعة البشرية المات المستقيم وجودهم واجتماعهم الا بها » (ا) .

وتأيدا لدعواه ضد الفوضى ، استشهد ابن خلدون بمعض الامشكة التاريخية ليثبت أن الملك كان موجودا في مجتمعات متبايشة من حيث جُلفِياتُها المنصرية والدنية

« لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتنباع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التفلب والقهر اللذان هناما من آثار الفضي والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الشالب جائزة من الجلق في الشالب أحوال دنياهم ، . . . فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويتقادون الى أحكامها مما ذلك المرس وغيرهم من الأمم ، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم بسبتيد أمرها » (٢) .

بالمثل ، يمكن ابراز الدور الحيوى الهام للملك من القارنة التي عقدها

⁽۱) الملقمة ، من ۲۷۷ ، ۲۰۱ ، ۲۰۵ ، ۲۰۵ ، ۲۰۵ ، 881, 304 ، ۲۰۵ ، ۱۹۳ ، ۱۳۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳۳ ، ۱۳ ، ۱۳۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ، ۱۳ ،

بين الحياة الاجتماعية المتطورة للعرب في المراحل الميكرة للخلافة ، وبين التدهور اللاحق الذي أصاب حضارتهم . ولكي يوجه الانظار الي الاثار السيئة لمدم الاذعان للملك ، وصف ابن خلدون انعكاسات التدهيور الاسلامي على المرب ، وكيف انهم عادوا من جديد الى الصحراء واستمادوا صفات البدو الرحل . لقد نسوا كل شيء عن مجدهم القديم وكفوا عن الخضوع للملك مما ادى الى عودتهم مرة اخرى الى حياتهم البدائيــة الاولى (؟) .

هناك نقطة اخرى يمكن استخلاصها من المقارنة التى عقسدها ابن خلدون وهى أنه لم يكتف نقط بتأكيد استحالة الاستغناء عن الملك ؛ وانما تناوله بصغته شرطا أساسيا للهياة الاجتماعية المتطورة ، لا يعنى ذلك أنه اعتبر أى نوع من الملك قادر على أن يكفل مثل هذه المياة ، على المكس ، فأنه كان يعتقد أن الملك الذى يستطيع القضاء على الفسوضي وتجنب سفك الدماء هو ذلك الذى تقيده قوانين يقبل بها الناس كافسة ويخضمون لها ، بهذه الطريقة فأن الملك والحسياة المتحضرة _ كتقيض لحياة المداوة - بمكن الحفاظ عليها .

السمة الثانية التي أبرزها ابن خلدون في دراسته لطبيعة الملك هي القهو والارغام . فقد شرح كيف أن التقاليد وأساليب المعشسة تربط البدو الرحل مما على هيئة قوة اجتماعية ، وان كانت تلك الجماعة لا تمثل أو تشكل دولة ما لم تحكم بواسطة نظام ملك . وقد أشار بوضسوح الى أن زعيم مثل هذه الجماعة قد يكون قادرا بحسن معاملته لهم على العفاظ على سلطته عليهم . غير أن ذلك مختلف تماما عن الطبيعة القسرية للملك التي لا يستطيع الحاكم بدونها أن يحتفظ بسيطرته . وعن الفسرق بين ظروف حياة المداوة وبين الملك بقول ابن خلدون :

« والسبب في ذلك أنهسم لخلق التوحش الذي فيهم اصحب الامم انقيادا بعضهم لبعض للفلظة والانفة وبعد الهمة والمنافشة في الرياسة ... ورئيستهم محتاج اليهم غالبا للمصيبة التي بها المدافمة ، فكان مضسطرا الى عصبان ملكتهم وتراد مرافعتهم لثلا يختل عليسه تسسان عصبيته ، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم ، وسياسسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون المنافس وازعا بالقهر ، والا لم تستقم سياسته » (٤) .

MR. I, pp. 307, 308, 302, 303 (ووزوم ۱۲۵ مروزوم ۱۲۵ مروزوم ۱۲۸ مروزوم ۱۳۸ مروزوم ای مروز

٢ ــ الاشكال التي يتخذها اللك:

سوف نناقش بعزيد من التقصيل اللاحظتين المشار اليهما في بدايد هذا المبحث وهما تمييز ابن خلدون بين الملك الحقيقي والملك الناقص > ثم بين سلطة السيادة والسلطة السياسية . ان الملك الحقيقي في رايه هو ذلك الشكل من السلطة الذي لا يتمنع به احد سوى زعيم أتوى العصبيات .

« وليس اللك لكل عصبية ، وانما اللك على الحقيقة لن يستعبد الرعية وبجبى الاموال ويبعث البعوث ويحمى التفور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة » (ه) .

وقد لاحظ ابن خلدون أن مثل هذه السلطة بشوبها بعض النقص أو الخلل الذي يبدو بشكل أو باخر . ويجد الخلل الذي يلحق بالملك الناقص تمسرا عنه في الشكل وفي المضمون . لاظهار النقائص الموجودة في الشكل استشهد بالحالات التي يمكن الحاجب لله أي رئيس الوزراء له أن يسيطن فيها على شخص الملك بسبب حداثة سنة أو ضعفه ومع ذلك بعجم عن اعلان استيلائه على سلطة السيادة . ومثل هذا الوزير القوى اذا نجيح في ممارسة نفوذ كبير على الاسرة الحاكمة فانه يحترس من الاسمستحواذ على السلطات الكاملة للملك ولا يخطط الا لجني ثماره فقط ، اي ممارسة السلطات التنفيذية والإدارية وما الى ذلك من السلطات الاخسري (٦) . ولتجنب معاداة العصبية التي تسائد شخص الملك ، بحافظ الوزير على الامتيازات ارتباطا بالمظاهر الخاصية بالسيادة مثل المواكب والشيعارات والقاب الملك . . . البغ . ولو أنه غامر بالاستيلاء على السلطات الكاملــــــة للملك ، فانه لا شك معرض حياته البخطر لانه يفتقر الى ولاء وطاعة المصبية التي لا تزال تخضع لشخص اللك . لهذا لا يعتبر ابن خلدون مثل هــــذا الوزير صاحبا للسيادة على الرغم من ممارسته لسلطات واسعة ، وذلك لافتقاره الى الشكليات المظهرية المرتبطة بالمنصب والتي تحرمه بالتسالي من صفة السببيادة .

MR. I, p. 381 (0) (10) (11) MR. I, p. 379 (10) (11)

بالمثل • يمكن أن يشوب الملك نقص من حيث مضمونه كما كان الحال في المالك شبه المستقلة للفرس في علاقاتها مع الخلفاء المباسيين الاوائل . وقد أضاف أبن خلدون أن ذلك يحدث عادة حينما تعجز عصبية الحاكم عن الاضطلاع باحدى مهام الملك :

« فعن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حصابة النفور أو جباية الاموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تنم حقيقته كما وقع لكثير من ملوك البصرير في دولة الإغالبة بالقيروان والموك العجم صدر الدولة العباسية » (٧).

ومن الامور ذات المغزى ايضا في دراسسة ابن خلدون للظواهسر السياسية ، وهـ فه السياسية تعييزه بين سلطة السيادة وبين السلطة السياسية ، وهـ فه الاخيرة سيماها ايضا الملك الناقص . وفي راينا أن الفرق بين هذه الحسالة والعالة السابق معالجتها هو ان ابن خلدون يناقش هنا مجال السلطة على مستويات مختلفة في نطاق دولة واحدة ، ينما يفرق في الحالة السابقة بين درجة الملك التي تمارسها دوبلات شبه مستقلة . ففي دراسته لمجال السلطة داخل دولة واحدة ، اشار ابن خلدون الى الككام الاقليميين الذين يمارسون سلطة سياسية ولكتهم على الرغم من ذلك يخضمون للسلطة المليا لملك واحد . وعلى عكس سلطة السيادة السيادة الميادة المي يتمتع بها مثل هؤلاء الملوك فان هذا النوع من السلطة السياسسية

« ومن قصرت به عصبیته ایضا عن الاستملاء علی جمیع العصبیات ' والفرب علی سائر الایدی ' وکان فوقه حکم غیره ' فهو ایضا ملک ناقص لم تتم حقیقته ' هؤلاء مثل امراء النواحی ورؤساء الجهات اللاین تجمعهم دولة واحدة . وکثیرا ما بوجد هذا فی الدولة المتسسمة النطاق ؛ اعنی توجد ملوك علی قومهم فی النسواحی القاصیة بدینون بطاعة الدولة التی حجمتهم " (۸) .

MR. I, pp. 381, 382 (0) (V)

MR. I, p. 382 ، ص ١٤ه ، ك (A)

تارن تعييز جان بودان بين طبيعة المدينة والمدولة ، فمصطلع مدينة يوحمى برابطـــــة المجتمعة وحمى برابطــــة المجتمعة والمجتمعة والمدونة والمجتمعة والمجتمعة والمجتمعة والمجتمعة والمجتمعة المجتمعة المجتمع

٣ _ الماط الليك :

من اهم الخصائص المعيزة لمعالجة ابن خلدون للظواهر السيامة هي تأكيده المستعمر على الحاجة الى نوع ما من السيامة العليا او السيادة التي كل يتصور بقاء دولة بدونها . وفي معرض تصنيفه للنتائج التي توصل الها ، ميز ابن خلدون بين ثلاثة انماط رئيسية من النظم السياسية هي . لخلافة ، الملك السياسي (اى النظام الملكي الملاق الذى لا تقيده اية قوانين عقلية) ، والملك الطبيعى (اى النظام الملكي الملاق الذى لا تقيده أية قوانين أو قيم).

ان الخلافة ـ على عكس الملك تمثل دولة من المفروض ان يقوم الحكم فيها على الشريعة التي تعتبر احكامها السلطة العليا ذات السيادة . ويمثل هذا النبط من الحكم الخل الاعلى لابن خلدون والمعباد الذي قارن على هديه نعطى الملك السابق الإشارة الهما . وفي رايه ، تستئزم الحياة المتحشرة اللجوء الى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق افعي فائدة أذا كانت ترشدهم الى ما هو اقوم في الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء . ان احكام الشريعة الإسلامية هي وحدها القادرة على داء هذه الوظيفة المزدوحة .

 ه فاذا كانت هذه القوانين مفروضة ... من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا
 وفي الآخرة » (٩) .

ولاتبات الوظيفة الدنيوية لاحكام الشريعة ، استشسهد ابن خلدون بصغة خاصة بالخصال التي يتصف بها البداو الرحل من حيث البدائيسة وعدم الميل للخضوع للسلطة ، اما بعد اعتناقهم الدين الاسلامي فان المثل المليا البحديدة ساعدتهم على التخلص من عاداتهم المنخلفة والخضسوع للحكم المستلهم من وحي السماء ومن اجل بناء عمران اكثر تحضرا واقامة حكرمة اكثر قوة ، لقد ادى اعتناق هذه المثل الى خلق وازع روحي ينبع من داخل انفسهم تغلبوا به على نقائضهم (١١) . علاوة على ذلك فان الناس في هذه الحالة يضضعون لاحكام الشريعة وليس لحكم مطلق يضطلع به ملك فالم مستبد ، تلك هي المزايا التي اعتمد عليها ابن خلدون في دقاعه عن اداوية الحكم القائم على الشريعة حيث لا يكون الخليفة هو صاحب السيادة

⁽۱) القدمة ، ص ۱/۱۹۵۷ (۱۰) مردور (۱۰) MR. I, pp. 386, 387, 448, 449 (۱۰) القدمة ، ص ۱/۱۹۵۷ (۱۰) القدمة ، ص ۱/۱۹۵۷ (۱۰) القدمة ، ص ۱/۱۹۵۷ (۱۰)

العليا ولا مصدرا للتشريع . وعلى الرغم من هذه الاولوب والافضلية ، فان ابن خلنبون لم يتوقع الرجبوع الى مثل هذا الحكم المسالى لانه في تحليله اعتبر الانتقال من الخلافة الى الملك امرا حتميا لا مناص منه .

لست على الشكل الوحيد للسيادة ، وأن مثل هذه السلطة الخليفة ليست عي الشكل الوحيد للسيادة ، وأن مثل هذه السلطة يمكن أن تقوم إيضا على قدوى وعوامل زمنية . لكن على الرغم من أنه لاحظ أن الحكم الزمني هو السبة المستركة بين نوعي الملك اللذين درسهما ، فغلا ، نعده يوجه علمها اختلف تبعا لقدراتهما على البقاء ولدى شرعيتهما ، فغلا ، نعده يوجه نقدا مربرا الذلك النبط الذي سماه الملك الطبيعي الذي لا يمترف بأيت سلطة أخرى غير تلك التي يحتكرها طاغ أو توقراطي . وسبب النقد هو أن الاساس الذي تقوم عليه سلطة الملك في هذه الحالة هو مجرد الرغبة الفردية المسلسلة لشخص يعاني من نقاط الشعف التي يتصف بها الانسان عادة ، أن المقالم الذي لا يقيده شيء لا يختام غير المسالح الانائية الضيقة المحاكم وحده الذي تؤدى نزواته الاستبدادية الظالة الى الاضرار بمصالح

« ان اللك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الفرنس والشهوة » « لما كانت حقيقة الملك أنه الإجتماع الشرورى للبشر ، ومقتضاه انتغلب والقهر اللذان هما من آثار الفضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الفالب جائرة على الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم ، لحمله ياهم في الفالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه.

ان ابن خلدون برى اذن ؛ ان مثل هذا الحكم غير القيد لابد أن ينهار لان الناس لا يرضون بمنح ولائهم لحاكم ظالم عدوائي ؛ فيبدداون في عصيانه فتنشب الإضطرابات وتسفك الدماء مما يضع نهاية لحكمه ، النهط الثالث هو المال السياسية الزمنية ، وخلانا لنظام الحكم الضار السباق الإشارة اليه ؛ يرى ابن خلبون ان الملك السياسي لمنظام الحكم الضار السباق الإشارة اليه ؛ يرى ابن خلبون ان الملك السياسي الم بعض الميوب ، اما المزايا فواضحة حيث يخضيع الناس لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستيدادي للفرد ، علاوة على

ذلك فان تطبيق قوانين زمنية تم التوصل اليها بالعقل يكفل للدولة الاستقرار اللازم لضمان بقاء العمران ، ويسد الاحتياجات الدينوية .

« (والملك) السياسي هو حمل الكافة على مقتضي النظر العقلي في جلب المسالح الدنيوية ودفع المسار ٥٠٠» «فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويتقادون إلى احكامها » « فاذا كانت هذه القوانين مغروضة من المقسلاء واكابس المدولة وبصرائها كانت سسسياسة عقلية » « واحكام السياسة انما تطلع على الدنيا فقط » (١٢)

لقد حاول ابن خلدون _ من خلال سرده لبعض الامثلة الخاصسة بأنظمة الحكم السياسية القديمة _ ان يثبت انه رغم الافتقار إلى الوحى الالهى فان الملك السياسي القائم على سيادة القوانين الزمنية افضل من الملك الطبيعي المدى لا يقيده قانون سواءمن حيث القدرة على البقاء او مسدى الشرعية . ولا شك ان موقفه هنا واضع تماما في معارضته لمشل هده السلطة الطلقة ومقارنته لها بالآثار الاقل ضررا للسلطة القائمة على القانون . الان لهذا النمط ايضا عبه الذي يجب ان يشجب من اجله وهو يكمن في نظره في الهدف الذي يتوخاه الملك السياسي حيث يقتصر فقط على اشباع في نظره في الهدف الذي يتوخاه الملك السياسي حيث يقتصر فقط على اشباع الاحتياجات الديوية > ولا يكترث بالجوانب الدينية للحياة الإنسانية التي هم. السعادة في الآخرة .

٤ ــ بمض الفروض الستخاصة :

بِمَكن استقراء خمسة فروض من معالجة ابن خلدون للملك في معناه الحقيقي كظاهرة متميزة عن الخلافة :

الفرض الاول:

على الرغم من ان ابن خلدون وضع مفهومه للملك قبل ظهور الدولة القومية وظاهرة السحيادة الملازمة لها ، الا انسه درس بعض الموضحوعات

ن المدران السابقان ؛ نفي المنعو^{ات} ؛ E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über Den Staat, op. cit.. pp. 60, 61.

الجوهرية المتعلقة بهذه الظاهرة . وقد مكنه تناوله لهذا المغهرم في ضدوء مدخله الاجتماعي الاقتصادي الجديد من ادراك الغرق بين الملك العقيقي والملك الناقص من ناحية ، وبين السيادة والسلطة السياسية من ناحية : خرى غير ان هناك نقطة ضمف تلقى بظلالها احيانا على استنتاجاته وآرائه الاخرى الخاصة بالمك الا وهي عدم ابتكاره لتمبيرات جديدة في هذا المجالب باستثناء الملك الحقيقي والناقص لوصف الظواهر المختلفة التي عالجها ، وسواء تمكن مفكرون آخرون من الاستفادة من آرائه في ظاهرة الملك ام لم يتمكنوا ، فان ذلك لا يقلل بأى حال من قيمة جهوده الرائدة في الكشف عن بفصف اهم السمات المرتبطة بالظاهرة التي سماها جان بودان فيما بعسد بالسيادة ،

الغرض الثياني:

في دراسته للسمات المبيزة للملك _ بعمنى السلطة العليا أو السيادة_ لاحظ أبن خلدون أنه لا علاقة له بالعنصر أو الدين ، وقد استنتج أن مشل هذه السلطة قد مارستها اجناس اخرى وفي ظروف دينية وحضارية مغايرة. وعلاوة على كونها قوة لا يمكن الاستغناء عنها للحفاظ على الحكم ، فأن الملك نفسه لا نقاء له دون أرغام .

الفيرض الثيالث:

تناول ابن خلدون سلطة السيادة ـ في الانظمة السياسية الشلاث الرئيسية التى درسها ـ كاداة وليس كنابة في حد ذاتها . ففي حالة الملكة يكون إلمك اداة لتحقيق الصالح الانائية للحاكم الاتو قراطي . وفي حالة الملكية كنون يقوم على القسوانين المقالية ، فانه يعتبر اداة لتلبية المصاجات الملك الذي يقوم على القسوانين المخافظة الاسلامية هي داة لمساعدة الامة على تحقيق السعادة في المدنيا الخرفة . أى انه في أى نظام سياسي ، تكمن سلطة السيادة في مكان ما . والآخرة . أى انه في أى نظام سياسي ، تكمن سلطة السيادة في مكان ما . المكافقة عمينة النافرة للدى اسلطة السيادة في كل حالة كانت موجودة لاداء وظيفة عمينة الخلافة عدف محدد . ورغم تلك الاهمية التى خلهها ابن خلدون على هذه ولخدمة هدف محدد . ورغم تلك الاهمية التى خلهها ابن خلدون على هذه بحمل من الشداسة (١٣) .

 ⁽١٣) أظر على سبيل المثال وليسى الحصر آراء هويز ، هيجل ، الهيجليون المحدثون ودلك في :

<sup>G.H. Sabine, A History of Political Theory, op. cit., pp. 405, 469;
C. Merriam, H. Barnes, A Historyof Political Theories N.Y. 1924,
pp. 84 — 86.</sup>

وحتى بالنسبة لمناه الاعلى الذي يمتز به وهو الخلافة ، نجده يقتبس وجهة النظر التفليفة بصفته الممبر التفليفة بصفته الممبر التفليدة والتفليفة بصفته الممبر عن السيدة المباشرة لا تتمتع بالتابيد الا بقدر نجاحها في فرض الهسدف المزوج للشريمة .

الفسرض الرابسع:

الفسرض الخامس:

ان دراسة ابن خلدون لمفهوم الملك يمكن ان تساعد ايضا في اختبار صحة احد الفروض الذي توصلنا البه في الفصل الثاني اعلاه والذي حاولنا من خلاله اثبات ان منهجه لا يمكن اعتباره بشكل كامل منهجا مينافيزيقيا او منهجا ماديا ، وانما هو منهج مركب وجديد تماما . فقد كشفت له تجريحه ال الشريعة بيا باعتبارها الاساس الالهي اسلطة الخليفة لم تكن الشبكل ان الشريعة السيادة وان مثل هذه السلطة يمكن ان ترتكز ايضما على القوى والعوامل الزمنية . ان وجهة نظر ابن خلدون تلك تضمه في منتصف الطريق بين من سبقه من المنظرين الدينيين لنظرية الحق الألهي (١٤) في منتصف أرموبا المسيادة على السسى زمنية ، ورغم أنه فضل النعط الذي تكسور السيادة فيه للشريعة الا انه اجاز الإشكال الاخرى للحكم كما شرحنا اتفار السيادة فيه للشريعة على الملك المطلق في الملك القائم على قوانين من مؤدى الى الفوضي وتدمير كافة المساطة السك يسيء معاملة الناس ويؤدى الى الفوضي وتدمير كافة المسلطات . فاذا ذال نوع المحكم الامن فيه الشريعة علية عالى الله في نظره والذي تعتبل فيه الشريعة المساطة المسيادة ، فان تفضيله الامثل في نظره والذي تعتمل فيه الشريعة مساطة المسيادة ، فان تفضيله الامثل في نظره والذي تعتمل فيه الشريعة مساطة المسيادة ، فان تفضيله الامثل في نظره والذي تعتمل فيه الشريعة مساطة المسيادة ، فان تفضيله الامثل في نظره والذي تعتمل فيه الشريعة مساطة المسيادة ، فان تفضيله

Cf. Sabine, op. cit., pp. 232, 272, 273, 405 (18)

يدهب ألى النمط الجديد المختلط حيث تمتزج الخلافة بالملك . فاذا حدث وتعور ذلك النمط ايضا بسب اضمحلال الخلافة _ وافسيح الطريق المام انظمة العكم الزمنية ، فأنه يقرر بوضوح ان الملك القائم على القوانين المقائمة هو وحده القادر على البقاء والمخافظ على المعران البشرى ، يؤكد هذا حقيقة عامة وهي ان ابن خلدون في كتابته للمقدمة كان منظرا معاديا للغوضي ومؤيدا للحفاظ على العمران البشرى ، تحقيقا لذلك فانه كان يرى ان الضمان الوحيد هو في حكم القانون الذي يستحسن ان يكون السيادة المقائين المقلية .

المبحث الثاني

وظائف السيلك

اوضح ابن خلدون مند البداية ان معالجته لوظائف الملك سوف تركز على الوظائف الدنيوية وليس الوظائف الدينية لان الاخيرة سبق ان تناولها سابقوه مثل القاضي أبو الحسن الماوردى ، ففي دراسته لوظائف الملك استفاد من النتائج التي توصل اليها حول العمران البشرى ، وكذلك من دراساته لمختلف أنواع المهام التي مارسها ملوك القرس والعرب والاتراك من دركر أن القابضين على زمام الملك من السلمين دابوا على تعيين بعضر مساعديهم للاشراف على الوظائف الدنيوية ، وقد تضمنت هدله الوظائف ما يلى : للاشراف على الإطائف الدنيوية ، وقد تضمنت هدله الوظائف ما يلى : لدنواع عن الامة ضسد العدوان الخارجي والاضطرابات الداخلية ، حسن تصرف الشئون المالية مثل جبابة الضرائب ومراقبة المصروفات ، المراسلات الرسمية ، واخيرا الحفاظ على هيبة وسلامة شخص الملك بعزله عن « الجمهور » والتحكم في وسسائل الاتصاليه و التحكم في وسسائل

سنعه هنا إلى تصنيف آراء ابن خلدون الى قصيين بفرض توفير قدر اكبر من الوضوح ، في القسم الأول سبوف نحلل آراده حول اللير التغير في العمران البشري على تطور الوظائف الدنيوية ، في حين سنمكف في النوع الثاني على تحليل آرائه بشأن تأثير نفس التغير على شكل ومجال كل وطيقة .

أولا .. تأثير التغير في الممران البشري على تطور الوظائف العنبوية :

١ ــ لاحظ ابن خلدون ان هذه الوظائف ليست خواص حتمية الملك للحق به ضرورة . فلو ان دولة ما ظلت تعيش في مرحلة بدائية لاختفت بعض هذه الوظائف . وقد اعلى مثالا على ذلك دولتين في المفرب (الشيعيون في ترنس › ثم الموحدون) حيث اخفق حكامهما نتيجة للحياة الاجتماعية البدائية السائدة في ذلك الوقت في ادراك مذى بعض الوظائف وبالتالى لم يكترلوا بتخصيص الناصب المناظرة لها . على المكس من ذلك حين تجاوزت عمانان الدولتان مرحلة المياة البلوية وحققتا الازدهار ، فقد انشات كلَّ

MR. Π, pp. 3 — 7 ، ۲۰۰۱ من ۲۰۰۱ من ۱۰۱ (۱۵)

منهما المناصب العليا للاضطلاع بالوظائف الاخرى للملك(١٦). وفي مثال آخر اورده ابن خلدون حول نفس الموضوع ، اشار الى المسلمين الاوائل الذين كانوا في الدينة يفتقرون الى الغدرة والرغبة في استخدام البحر في غزواتهم العربية ، ثم اكتسبوا المخبرة الازمة من جيرانهم الميزنطيين مما مكتهم من استيماب فنونه ، وقد نجحوا في فرض سيادتهم البحرية بيناء الاسساطيل المستخمة (١٧) التى تعلموا كيفية قيادتها وصيانتها وهي مهن ووظائف هامة للملك لم تكن معروفة للمسلمين الاوائل . بين هذان المثالان أنه مع انتقال العمران البشرى من البداوة الى الحضارة يصبح الجهاز المسكومي اكشر تقدرة على اكتساب مهارات جديدة وتحقيق التقدم عن طريق انشاء مناصب صيتحدثة إواجهة الاحتياجات المنزيدة والوظائف الجديدة الممقدة للملك .

٧ ـ ان وظائف الملك ليست ابدية او غير قابلة للتغيير ، فقد تمر دولة مزدهرة بحالة من التدهور في مرحلة معينة من مراحل تطورها مصا يؤثر على وجود بعض وظائف الملك وطريقة ادالها ، وتعتبر اللدول العربية في الفترات الإسلامية المتاخرة امثلة على هذه الحالة ، ويقول ابن خلدون ان العرب حينما وقعوا فريسة في يد اعدائهم وبسدا حكمهم في الاضمحطال العرب حينما وقعوا فريسة في يد اعدائهم وبسدا حكمهم في الفرب العربي، ادى ذلك بالتبعية الى تفعير في اسلوب معيشتهم والعودة الى حياتهم البدائية الكولياتي انحكست ليس فقط في اهمائهم لوظائف الملكوا حكام الدين عوانمائضا للكواحكام الدين عوانمائضا في نسيان فنون ممارسة السلطة والحفاظ على الزعامة السياسية التي كانت لهم الاخرى (١٨) . نتج عن ذلك تدهور ممائل وتقلص في نطاق وتفاءة اداء الوظائف المتبقية في عدد قليسل من الدول العربيسة كالاحتفاظ وتلاسطول .

MR. II, pp. 13, 15 (۱۱) القدمة ، ص ۱۱، ۱۱، ۱۱ (۱۱) MR. II pp. 39, 40 (۱۲) القدمة ، ص ۱۲، ۱۲ (۱۸) القدمة ، ص ۱۸، ۱۶ (۱۸) القدمة ، ص ۱۸، ۱۶ (۱۸)

بعطف وثقة الحاكم وكثرة المثول بين بداية عـــلاوة على حصولهم على أعلى . المرتبــات .

اما اذا كانت الدولة تنهم بالعيش في ظل السلام فان الحاكم يمكت الاستغناء عن المسئولين المسكريين الذين تنتقل مزاياهم الى فئات اخرى تمس الحاجة اليهم في هذه المرحلة كالعلماء والادباء ورجال المال وامثالهم الذين يصيرون اقرب الى الملك ويحظون بفقته وعطاباه (١٩) . خلاصية القول أنه ليست فل طلق وظفة يمكن أن تستقر على حال واحيد بشكل دائم ، لان تقييمها يتم تبعا القدار ما تصود به من نقع على قضية المالك ومرحلة النطور التي تعر بها الدولة .

أأذيا - أثر التغير في العمران البشرى على شكل ومجال عمل كل وظيفة :

ا ـ قد ينمو مجال عمل وظيفة معينة وتزيد صلاحيات القائم بها نيجة لتطبور العمران البشرى ، فمشلا كان منصب الحاجب يمكس في البداية المهنى العرفي للكلمة ، لكن ظهرت الحاجة الى تعيين شخص لعزل البداية المهنى العرفي للكلمة ، لكن ظهرت الحاجة الى تعيين شخص لعزل الحاكم عن الناس كتقليد جديد يخالف العرف الذي كان متبعا من ترك باب الامورون ذلك التقليد الجديد بعد أن حالوا الخلافة بالقوة الى ملك ، ويملل بن خلدون ظهور هده الوظيفة الجديدة بمحاولة تحقيق هدفين أولهما هو اتجاه نظام حكم العصبية الى حماية شخص الملك ضد أية محاولة اغتيال بعد الدلاع الفتئة الكبرى وما اعتبها من حرب أهلية واضطرابات سياسية في العالم الاسلامي ، أما الهدف الثاني فهو أتاحة قدمة أكبر من الوقت للملك لكي يرعي شئون دار الاسلام المترشية الأطراف في أعقاب الفتح ، معنى ذلك أن يزياد صلاحيات منصب الحاجب كان مناظرا للانتقال الى مستوى أعلى من المقدراز البشرى مع ما أقتضاه ذلك من حاجات وضرورات سياسية أكشير المقتل ال

لقد : فترن كل تطور في الحباة الاجتماعية خسلال الخلافتين الاموية والمساسبة باكتساب الحاجب أزيد من السلطات والصلاحيات رقم بقائم تحت اشراف احد الوزراء او المسئولين الكبار . الا ان تطور ذلك المنصب بلغ ذروته في الاندلس حيث اصبح الحاجب همزة الوصسل بين الملك والوزراء والرسمين . وقد اعطاه ذلك مزيدا من السلطات والاختصاصات التي لم والرسمين . وقد اعطاه ذلك مزيدا من السلطات والاختصاصات التي لم

MR. II, pp. 46, 47 د ۱۳۶۶ ۱۹۳۶ می MR. II, pp. 8, 9 د ۲۰۰۱ القدمة ، من ۲۰۰۵ می ۱۹۰۵ می

يحلم بها قط الحجاب الاوائل ، والتى لا يمكن مقارنتها في المصور اللاحقة الا بمنصبرئيس الوزراء ، ومن الوظائف العليا الهامة التى وضعت تحته اشرافه تلك التملقة بالشئون المالية والعسكرية ، هكاء تطورت الوظيفة المتواضعة سكلاوه وضوعا لبصبح الحاجباعلى وأقوى المناصب في المعالك الصغيرة في المغرب العربي والاندلس ، ومن الملاحظ أن ابن خلدون عبر الريادة الشخمة في اختصاصات الحاجب كمعياد لقياس درجة التطور والمرحلة التى وصل اليها اختصاصات الحاجب كموياد لقياس درجة التطور والمرحلة التى وصل اليها ربالتالي التنبؤ بعدى تعرض الملك للانهياد (١٦) وعلى الرغم من أن الوظيفة السابقة تعد مثالا واضحا تعاما بسبب إصلها المتواضع - فأن ابن خلدون بأن يرى امكان ملاحظة نفس هذا التيور في مجال ونطاق كيل الوظائف الاخرى تقريبا وبخاصة تلك المنطقة بالشون المالية والمناصب الوزارية (٢٢).

غير أن التوسع الكيفي في مجال وظيفة معينة لم يكن الحالة الوحيدة ابني عالجها أبن خلدون . فقد أورد مثالا آخر لكى يبين أن ازدياد أهمية وظيفة ما يمكن أن تكون له جوانب كمية أيضا . لهذا الفرض ؛ أوضح نيف أن تعقيدات الحياة المتحصرة واحتياجاتها المتزايدة قد تسبب انقسام الوظيفة الواحدة ألى منصبين . حدث ذلك في الاندلس حين تم تقسيم منصب قائد الشرطة إلى فرعين منفصلين لهما مسسبوليات متمايزة . وأحيانا كانت أهمية مجال المعل المدى يههد به إلى فرع معين منهما مدعاة لترشيح السئول عنه لشفل منصب الوزير (٣٣) .

٢ _ أن نفس عامل التغير في المسمران البشرى والذى يؤدى الى توسيع مجال وظيفة مهيئة ، قد يكون له اثر عكسى على خصائص وظيفة خسرى . حدث ذلك _ كسا جاء في القدمة _ عنسدما فقد الخليف _ خسرى . حدث ذلك _ كسا جاء في القدمة _ عنسدما فقد الخليف قالبامي سلطاته لصالح الحكام الاقليميين اللهي اعتبته، وواقع سيطرتهم ، الوزراء اطلقوا على انفسهم القاب السلاطين والامراء لكى يتفوقوا على الوزراء ولكى بشتوا قوتهم المتزايدة . حدث نفس هذا التغير حينما أقام العثمانيون حكمهم في مصر حيث تبين الاتراك مدى الامتهان الذي تصسرض له لقب حدث تغادوا استعماله واستداوه بلقب نائب (٢٤) .

٣ ــ احتفظت المصبية بدورها كنوة مؤثرة واحيانا كنسوة لا يمكن
 الاستفاء عنها لحسن اداء وظيفة ما وهو ما كان ابن خلطون دائم الاشارة

MR. II, pp. 14 — 17, 111 — 113

MR. II, pp. 9, 10, 20, 21 (17) (17) (17) (17) (17)

MR. II, pp. 36, 37 (٦٢٦٤٦٢٥) (٢٢)

MR. II pp. 11, 12 ، ٦٠٨٤٦٠٧ ص ١ (٢٤)

اليه في معظم الامثلة التى استشهد بها وقد اورد اسارتين مباشرتين للملاقة بين مفهومه للمصببة ووظائف الملك . ودون الحاجة الى استمراض كانة آرائه في هذا الصدد ، فان وجهة نظره يمكن ادراكها بسهولة من عدم الثقة الذى ابداه ازاء المرتوقة الذين تشكك في قدرتهم على القيام بامائة ولكفاء متطلبات اية وظيفة حساسة . فشلا تناولت اشارته الاولى الملاقة بين المصبية ووظيفة المراسلات الرسمية .لتى تتضمن الاداب ، وأصول السلوك في التمامل مع الملوك وكبار المسئولين . ويكلف اعضاء المصبية المستفادة من علمهم . واذا كانت الدولة تفتقر الى مرشيح مناسب او لا ترال تعيش من علمهم . واذا كانت الدولة تفتقر الى مرشيح مناسب او لا ترال تعيش فادر على ناداء هذه الوظيفة ، فانه يمكن تكلف شخص اجنبي بها بشرطد ان يوضع تحت اشراف احد رجال المصبية .

اماً أشارته الثانية المرتبطة بالموضوع فتدور حول ما لاحظه في دولة الموحدين في المفرب حيث لم يكن يعهد ابدا بمنصب قائد الشرطة الى احد الموالى أو المعنام المبارزين في صفو ف المصيبة وحدها ، ولم تسمنم المعناصر الفريبة عن العصبية هذا المنصب الا بعد انحسار قوة الملك وتداعى الوظيفة ذاتها .

نائدًا - بعض الغروض الستخاصة :

يمكن استقراء فرضين من كتابات ابن خلدون عن وظائف الملك .

الفيرض الاول:

كان أبن خلدون أول مفكر أسلامي يمالج الوظائف الدنيسوية للملك بحجمها الحقيقي وفي علاقاتها بالخلفية السياسية والاجتماعية للواقسم المحى . وعلى الرغم من أنه بدأ دراسته بتعداد الوظائف الرئيسية آلا أنه لم يحصر نفسه داخل هذا الاطار الجامد ، وأنما أتجه الى فحص أثر التغير في العمران البشرى على وجود هذه الوظائف وعلاقاتها المبتادلة ، .

الفيسرض الثاني:

يمكن أن نتتبع هنا أيضا الطابع الديناميكي لمنهج ابن خلدون . فقد ببنت دراساته أن الابعاد التي تعكسها وظائف الملك والإسكال المختلف... التي تبدو عليها ثم تطورها تعبر جعيمها من المرحلة السائدة المعمران البندري . ليست هناك اذن وظيفة مستقرة أو أبدية . علاوة على هسلذا فأن معياره الاسامي هو الانتقال من البداوة الى الحضارة . من ثم يمكن القول بأن ابن خلدون اعتبر أن التغيرات التي تطرأ على هذه الوظائف هي تتاليج الخلفية الوظائف هي تتاليج الخلفية المختلفية .

المبحث الثالث

مركسستر الولاء

يتبادر الى الذهن سؤال وهو: لمن يدين الناس بالولاء ؟ أى ، ما هو الالتزام الحقيقى وايهما يتصدر الآخر : هل الالتزام بقيمة عليا من ديسن أو عدالة ... الغ ، أم الالتزام بجماعة معينة أو بمصلحة خاصة ؟

وضحت دراستنا لنظرية ابن خلدون في الغصل الرابع أن المسادى، السامية التي جاء بها الاسلام كانت تمثل مركز الولاء في فترة الخسلافة الرشيدة . بعد ذلك وفي ظل نظام الملك ، تحول الولاء الى جماعة ما واحيانا لمسحلة فردية بحتة تبعا لمرحلة التطور التي يعر بها الملك . ولفهم هالم المرق عندا بتلغيص الوقف التقليدي في حالة الخسلافة جنا الى جنب مع آراء ابن خلدون في هذا القام .

١ ــ هل يكون الولاء قاصراً على الاحكام والقيم العليا فلاسلام ؟

ان مذهب الاسلام ، وكذلك المهارسة المبكرة للخلافة الرشيدة أعتبرا المالمدد الاوليسة المتولت على احكام القسران الكويم والسنة النبرية تنسكل أعلى سلطة للمؤمنين يلتزمون بها في كـل شيء ، فهى في مصطلحنا المعرى تشكل بالنسبة لهم « مركز الولاء » الذي يؤدى الالتزام به الى ضحان السحدادة في الحياة الدنيا والآخرة ، وبذلك يكون لهان، المصادر الاسبقية على اى التزام دنيوى آخر ،

في الإسطر التالية ، سنستشهد بمثالين اوردهما ابن خلدون عن المبدىء والقيم التى كان المسلمون الاوائل يلتزمون بها ، فقد اوضح في المثال الاول كيف ان المجتمع الاسلامي المبكر كان يهتدى بوحى من الدين المنال الدي الى توفير اسسباب ضبط النفسي ، وهو ما اسبعاه بالوازع الذي ينتج من داخل الانسان . في تلك المرحلة كان تأثير الدين لا يزال قويا ، كما أن المشاعر القبلة السابقة على الاسلام لم تكن قد انتحشت بعد . وتأكيدا لكل ذلك ، اعطى أبن خلدون مثال الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي دفع حياته ثمنا لعدم الخروج على تعاليم تلك المصادر الاولى اذ وقفى عرض افاربه لإنقاذه من منزله المحاصر لانه خشي أن يؤدى ذلك الى حدوث شقاق ومواجهة منافرة بين الاخوة المسلمين .

و ه فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وجبد الله بن عمر وابن جعفر واشالهم بريدون المدافعة عنه ، فابي ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظا للالفة التي بها حفظ الكلمة ، ولو ادى الى هلاكـــه (٢٦) .

المثال الثانى الذى اعطاه ابن خلدون هو حالة الخليفة الرابع على بن الم طالب الذى دفض هو الآخر بعد اختياره ومبايعته الخطة التى اعدها أحد مستثماريه بغية كسب تأييد بعض الشخصيات القوية القادرة على نقسيديم المون وتعديم سلطة الخليفة في الفترة الحرجة الاولى من حكمه، وقد حاول مستثمار على استمالته بقوله أن الخطة مرحلية مؤقتة ، وأنه بوسعه أن يفعل بهم ما يشاء بعد ترسيخ اركان سلطته ، ولكن ، حيث أن الخطة كانت تضمر الغش والخداع وعدم الامانة التى تتعارض مسيح احكام وقيم المصادر الاولى التي يلتزم بها على ، فائه رفض النصيحة ولم يقبل بتبنى وسائل شريرة لتحقيق اهدافه .

« وهذا على أشار عليه المغيرة لاول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على اعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته ، وتنفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من امره ، وكان ذلك من سياسة الملك ، فابي فرارا من الفش الذي ينافيه الاسلام ، وغذا عليه المغيرة من المذاة فقال لقسد أشرت عليك بالامس بما أشرت ثم عدت الى نظرى فعلمت اند المحق فيما رايتسسه أنت ، فقال على : لا والله ، بل اعلم أنك نصحتني بالامس وغششتني ، ليوم ، ولكن منعني مما أشرت به ذائسه الحسق ، (۲۷) ،

بهدين المثالين اللذين انتهيا نهسياية مأساوية فسر ابن خلدون المصر والظروف التي كان فيها الفرد أو الخليفة يدين بالولاء فقط لذلك النوع من المعايير والقيم ، فالخليفة قد يضحى بحكمه وربما بحياته ليس لمسلحة انانية أو كسب شخصى ، وانما بدافع فقط من التزامه بالمبادى، السامية والقيم المليا للاسلام ،

⁽re) القدمة ، ص ۲۱، ۲۱۹ (re) MR. I, p. 426 من ۲۷، ۲۱۹ القدمة ، ص ۷۶ من ۲۷۱ المرجم السابق ، ۲۷۱ المرجم السابق ،

٣ ... هل يكون الولاء لجماعة أو الصابحة فردية ؟

لن ، أو لاى شيء كان الفرد يدين بالولاء بعد أنتهاء الخلافة الرشيدة والتحول إلى نظام الملك ؟ أوضح أبن خلدون أن المعاير والقيم السابق الاشارة اليها بدأت تفقد قوة الهامها وتأثيرها كنتيجة الانتقال من الحياة المتحضرة ووسوء استخدام الثروات التى حصل عليها المسلمون بعد الفتح ، وقد اتضح هذا التدهور أثناء وبعد الفتنة الكبرى الأصفحات الوازع الديني الذى كان ينبثق من داخل أورد الامة فيساعدهم على كبح جماح شهواتهم والحد من سيئاتهم طواعية واختيارا .

وقد سبق القول أن الاهتمام المتزايد بالشئون العنبوية اسستلزم استبدال الوازع الدينى بوازع آخر يقوم على المصبية والسيف . ورغم ان بن خلدون كان متساهلا في تقييمه لاغتصاب الأمويين للسلطة وفرضهم الحكم الورائي على نظام الخلافة ، الا أن تحليله الموضوعي أظهر التفسير الذي طرا على مركز الولاء ابان الخلافة الرشيدة . فالوضع السسياسي الجديد كان ولا شلك مختلفا عن مثيله أيام الخلفاء الراشدين حين كان الحكام والمحتمون ما ذالوا ملتزمين بالوازع الديني والرغبة في بلل النفس من أجل الديرة الاسلامية الفتية .

بعد تحول سلطة الخلافة الى المصبية الاموية توقف اختيار الحكام بواسطة الشورى واصبحوا يعينون بطريقة وراثية . ولشرح تأثير ذلك التفيير على مراكز الولاء ايضا ، اعطى ابن خلدون مثالين ليبين أن الامويين كانوا حريصين على الاحتفاظ بالسلطة بأى ثمن وغير مستعدين للخضوع لاى حاكم من خارج صفوف عصبيتهم .

في المثال الاول ؛ اعترف ابن خلدون بأن معاوية عين ابنه خليفة له على الرغم من أنه لم يكن الافضل لشغل هذا المنصب الرفيع . وفي المثال الثاني ، أشار الى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (الذي يسمى أحيسانا بالخليفة الخامس لعلمه وتقواه) كان عاجزا عن تعين خليفة له يعد أفضل الرشحين لهذا المنصب لانه لم يكن ينتمى الى بنى أمية الذبن يشكلون تنذ جماعة القوة الحاكمة . وفي الحالتين برر ابن خلدون ذلك بخشسية معاوية وعمر من حدوث شقاق واضطرابات لرفض الامويين لاى حاكم من فرع آخر لقبلة قريش .

« وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من المملك ، والدوازع الديني قسد ضمف ... » « ... ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن انضحه وقومه فهر أمر طبيعي ساقته المصبية بطيعتها ، واستثماتها المصبية بطيعتها ، واستثماتها على غير تلك الطريقسة وخالفهم في الانفراد بالامر لوقع في أفتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه ... وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول أذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر : لو كان لي من الامر شيء لوليته أنخلافة ، (أنتهي) ولي أراد أن يعهد اليه لفعل ، ولكنه كان يخشي من بني أميسة أمال الحل والمقد كما ذكرناه ، فلا يعتد أن يحول الامسرعتم لللا تقع الفرقة ، هـذا كله أنما حمل عليه منسازع عنهم لئلا تقع الفرقة ، هـذا كله أنها حمل عليه منسازع

تكشف آراء ابن خلدون حول هذا الموضوع أن أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية لم تعد مركز الولاء الوحيد كما كانت أيام الرائسدين . فالصراع المناجج الذي شبته المصبية الاموية من أجل الاستيلاء على الملك ثم جهودهم الدوبة الرامية الى احتكار السلطة لصالحهم (٢) عن طريق إنفاء الشورى - كل تمك التعرفات كشفت العودة التدريجية للمشماع أنفاء الشومية وعودة الوعى بالانتماء الى جماعة قبلية معينة وبالنالي الالتزام بمصالحها وليس بمصالح الامة الاسلامية ككل . كان هشاك اذن موفق جديد بعد الفتنة الكبرى وهو أنه بالاضافة الى المسمادر الاولى الاسلام التي كان الامويون متمسكين بها بشكل أو باخر ، فانهم كانوا إيضا لدينون بالولاء للمصالح الخاصة لجماعتهم المحاكمة . قد تفسر تلك التطورات السبب الذي دعا ابن خلدون الى تسمية الفترات الاولى مسن الخلافة الرشيدة .

ومع اضمحلال نظام الخلافة الاسلامية ، طرأ تغير آخر على مركسز اله لاء . فكما نذكر ، كانت الظاهرة السياسية التي لازمت هذا الاضمحلال ...

MR. I, pp. 433, 421, 422 (officertoot oo (TA)

⁽۲۰۹) انظر آراه التابعي حول ذلك في الكامل لابن الآتي التجيرة المثالث ، ص البين الآتي المتابق ، س كذلك المناسبة هه الفصل الرابع أعلاه ، فه حسيه ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، س ١٥ د ٢٧٠ و كدلك :

D.B. MacDon.'d, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, op. cit., p. 138 E.L. Petersen, Ali and Muawiya , op. cit., 'pp. 9, 10, 12.

وكذلك الفترة اللاحقة للانهيار التام للخلافة ... هي التحول المسسستمر والمتارجع في موقع السلطة السياسية من حكم بعض المصبيات الى الحكم المطلق . وقد شرح ابن خلدون كيف أن احتياجات الرفاهية والرفيسة في الاستئثار بالسلطة كلها دفعت الحكام إلى القضاء على اشتراك عصبياتهم في الحسكم . فالزهو والفرور والانانية زين لهم حرمان الاخمسسوين من المسادكة في القيادة والحكم . وبخروج الترف عن الحد اساء هسسؤلاء المستبدون الطفاة استخدام الثروات وانفمسوا في حياة اللذات والتمكوا قواعد الشريعة . ولا شك أن مثل هذه التصرفات التي تمسل تراجعا عن المسادىء واقتم المراحية كان مثل هذه التصرفات التي تمسل تراجعا عن المساني فوتهما المازمية كان مثل هذه المساني فوتهما المازمية .

٢ _ الخلامـــة :

أن الغرض الذي يعكن استخلاصه من هذا المبحث هو أن مركز الولاء يتأثر تأثراً كبيراً بتطور المجتمع الانساني (الممران البشري) . فحينما كان المسلمون لا يزالون ملتزمين بالوازع الديني ويعيشون حياة بسبطة إيام الخلفاء الراشدين كان الولاء وفقا على المبادىء والقيم التي جاءت بها المصادر الالولى . بعد الفتح الاسلامي والانتقال الى حياة الرغد والوقاهية في ظل نظام الملك الجديد ، فان المصالح الخاصة لمصيبة كل من بني أميسة وبني العباس أصبحت تشارك المبادىء الإسلامية في ولاء أفراد المصبيتين، بعد ذلك ، عندما ما اندثرت الخلافة الإسلامية وسادت نظم الملك والحكم المطلق صارت المصالح الانانية وحدها تمثل مركز الولاء ، وأصسبح لها الاسبقية على القيم الدينية وقيم الجماعة المثلة في المصية .

MR. I, pp. 427, 424 ، ووودو الم القدمة ، ص المقدمة ، ص

المبحث الرابع

القيود على مجال واستسلوب ممارسة سلطة الملك

كما اكد ابن خلدون على أهمية الوازع بالنسبة للافراد ، فأنه بعث ايضا في القيود التي يجب فرضها على مجال السلطة السياسية وعلى اسلوب معارستها وخاصة سلطة الملك ، وذلك ضمانا لحسن سير الحكم ورضسا المحكومين . وسوف نبحث اولا ما أذا كان ابن خلدون قد انكر على شخص الملكات وهو ما سنطلق عليه هنا القيود على نوعيسة الملك مزاولة بعض السلطات وهو ما سنطلق عليه هنا القيود على نوعيسة الصلاحيات أو الاختصاصات ، بعد ذلك سوف نبحث القسسواعد التي استخدمها ليفرض قيودا على اسلوب معارسة الملك السلطة السياسية .

1 ... القيود على نوعية الاختصاصات :

أعطى أبن خلدون مثالا على التحديد أو التقييد الواجب فرضه على مجال السلطة السياسية ، فتمخض رأيه عن مفهوم جديد يعتبر رائسدا بالنسبة للكتابات السياسية والاقتصادية في ذلك الوقت . وتتلخص وجهة نظره في أن الملك يجب الا يشترك في أي نوع من أنواع النشاط الاقتصادي حتى لا يؤدى ذلك الى عرقلة التجارة والاضرار بالسياسة الضربية . من جهة أخرى ، فإن امتناع الملك عن المشاركة في العمليات التجاربة ضروري لان المال الذي تستثمره بخلق منافسة غير عادلة مع الثروات المحدودة التي يستثمرها النجار . أن تدخله في السوق وسوء استخدامه لسلطنه بما يحقق مصالحه الخاصة يمكن أن يخلق فوضى في الاسعار . وأذا أصـــبح التجار والزارعون تحت رحمته ، فانهم سيمجزون عن تحقيق أية أرباح من مماملاتهم . تهيء هذه الظروف وخاصة سوء استخدام السلطة فرصا أكبر للملك ليفرض أساليب البيع والشراء الاحباريين تحقيقا لاقصى قدر مسن الارباح . ويحذر ابن خلدون الملوك من التمادي في ذلك لان استمرار خسائر التحار والمنتجين تؤدى الى انخفاض الارباح وهبوط الحافز على العميل والانتاج وخسارة رءوس الاموال المستشمرة . وحيث أن الجزء الاكبر من المفارم (الضرائب) يجمع من هؤلاء المزارعين والتجاد الذين تضررت أعمالهم ، فان مجموع الضرائب سيتضاءل بالتبعية .

« اعلم ان الدولة اذا ضافت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة الموائد والنفقات وقصر الماصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها) واحتاجت الى مزيد من المال والخباية فتارة توضع المكوس ... وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان ويحسبون ذلك من ادرار الجبابة وتكثير الفوائد ، غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متمددة ، فأولا مضايقية الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع ... فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون . . . واذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه ... وريما يتكور ذلك على التاحيير والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقمد عن سوقه . . . وبدخل به على الرعابا من المنت والمضابقة وفساد الارباح ما يقبض آمالهم عن السعى في ذلك جملة ، ويؤدي الى فساد الجبابة ، . . . فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش ، واذا قايس السماطان بين ما يحصل عليه من الحبابة وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة الى الجبابة اقل من القليل » (٣١) .

ويلاحظ ابن خلدون ان الخسارة في دخسل الملك سيجة لتقلص الضرائب وخفض المصروفات العامة تفوق الارباح الكبيرة التي كان يحلم بتحقيقها من اشتراكه المباشر في العطيات التجارية والزراعية ، لهسلذا ينصح الملك بعدم التدخل او المشاركة في الشطة تجارية .

فاذا تدكرنا أن آدم سميث وغيره من علماء الاقتصاد الذين ظهروا بعد أبن خلدون بأربعة قرون ونيف نادوا بمض ذلك دفاعا عن حسرية النجارة وعدم تدخل الحكومات في التجارة والصسسناعة في بداية النظام الرأسمالي ، لادركنا مدى تقدمية اراء أبن خلدون ونقاذ بصيرته .

كما نلفت النظر كذلك الى أنه لم يقتصر فقط على فرض القيدود النوعية على سلطة الملك حتى لا يتدخل في التجارة والزراعة ، وإنما ندد ايضا ومن منطلق السلامي باحتكار السلع سواء من قبل الحاكم او التجار . منى هذا أنه قام بتطوير المفاهيديم الاسلامية المعروفة المعادية للاحتكار ولاخفاء المعادية للاحتكار منى هذا أنه على بناك أول مفكر اقتصدادى وليس سياسي فقط بنعو صراحة الى حرية التجارة ، وهو ما شرحه بالتفصيل في عدة فصول أشرنا اليها في الحاشية ١٢ بالفصل الثانى اعلاه . هذا وقدة شرح ابن

MR. II, pp. 93 -- 95 ، ۱۷۲ - ۱۷۱ من ۱۷۲ القلمة ، ص ۱۷۱ من ۱۷۲ القلمة ،

خلدون مفهومه للسوق الحرة واهبيتها وفوائدها ووضع نظرية في ذلك تقارب ما توصل اليه المفكرون الاقتصاديون فيما بعد واسعوها القسوة الشرائية . ثم لتقارن في نهاية هذا الاسستطراد بين آرائه تلك ، وبين ما ساد اوروبا خلالالعصرالوسيط من مختلف القيود على التجارة والمعاملات والتي افضت الى الجعود في المجال الاقتصادي ايضا .

٢ ـ قيود على أسلوب ممارسة سلطة اللك :

نجد أنه على عكس الحالة السابقة حيث كان نوع النشاط نفسه عير مسموح به من وجهة نظر ابن خلدون ؟ قان القيود التي يضعها هنا من نوع آخر . فالسلطة السياسية للملك يمكن مزاولتها ولكن بعد وضسيع تحفظات وقيود محددة على اسلوب وطريقة ممارستها . ويمكن ملاحظة ذلك في دراسته لظاهرتي العصبية والملك .

أن زعيم عصبية معينة يستطيع الاحتفاظ بزعامته وسلطته في القبلة وكذلك الاحتفاظ بتأثيره على أفرادها أذا كان متواضعا معهـــم ومحتفظا بالصفات الحميدة التي تمكن أسلافه بواسطتها من الحصلول على تأييد الجماعة لهم . فعراعاة واحترام قيم الحلماء أذن وحسن معاملة أفرادها هي الشروط أو القيود التي رأى أبن خلدون أنها ضرورية لاستمرار الاحتفاظ بالسلطة والتأثير داخل صفوف هـــده القبيلة أو الحماعة (٢٣) .

بالنسبة الملك ، شرح 'بن خلدون القيود التي يجب فرضسها على ممارسة السلطة وذلك عند تناوله الإنماط الملك التي قمنا بتحليل ادائه بشأنها في المبحث الاول من هذا الفصل . لقد حرص على التأكيد اكثر من مرة على صحة النتائج التي انتهى اليها من ملاحظاته المتعدة سواء اكانت من عبر التاريخ ام من مشاهداته الحبة التي شارك ايجابيا في كتسير من إحداثها ، علك التتائج التي تؤكد أن الحكم المطلبق الخالي من الضمانات لابد من الهياره في التهاية مهما كانت قوة وجبروت المحاكم . ورغم أن مثل السلطة غير المتيدة التي يتمتع بها قد تلبي مصالحة الانائية الضيقة . فانها تلحق أفدح الاضرار بعصالح المحكومين الدين يتحينون أية فرصة للاطاحة به .

لتلافى الفوضى واراقة الدماء اللذين يضران بالمسمران البشرى ،

MR. I, p. 280 (177) (77)

نادى ابن خلدون بضرورة قرض قيود معينة على ممارسة السلطة . هنا
يتذكر منك الاعلى اللدى يعتز به وهو الخلافة الرشيدة التى يقارن بينها
وبين نظم الملك التى يعالجها . فخلال مرحلة الخلاقة الرشيدة ، استغنى
النظام السياسي ما أبة مبادىء دخيلة أو قيود لان الولاء لاحكام القسرآن
والسنة النبوية كان كافيا للحد من سوء استخدام السلطة . أما في النظم
السياسية للعلك سواء اكانت اسلامية أم غير إسلامية ، غان ابن خلدون كان
برى ضرورة تغييد السلطة بقوانين عقلية
برى ضرورة النبيد السلطة بقوانين عقلية
بالمصطلح الحديث) يخضع لها الكافة .

« لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتـــماع الضرورى للبشر ، ومقتضــاه التغلب والقهر اللذان هما من اثار الفضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الفالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احسوال دنياهم . . . فتصر طاعته لذلك ، وتجيء المصبية المشفية الى المهرج والقتل . فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانـين سياسية مفروضة يسسيلها الكافــة وينقلاون الى أحكاما » (٣٣) .

أن أهمية موقف أبن خلدون أزاء هذه المسألة لا تقتصر على مطالبته بتقييد سلطة الملك بواسطة فرض قوانين موضوعة ، وائما تتعدى ذلك الى تصوير الصفات الحميدة الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك ، وليست هناك عبارة أبلغ واقوى في تصوير استحالة الاستمراد في ممارسة السلطة السياسية بدون هذه الصفات والضمانات من عبارة أبن خلدون التي يربط فيها بين الملك والمصبية ، ويشرح كيف أن وجود الملك بدون الصفات الحميدة غير متصور ويشبه وقوف الانسان عربانا أمام المناس .

« وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبنى عليه ، وتتحقق به حقيقته وهو المصبية والمشير ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخسسلال . واذا كان الملك غابة للمصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها ، وهى الخلال ، لان وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الاعضساء أو ظهوره عربانا بين الناس . واذا كان وجود المصبية فقط من تمير انتحسسال

الخلال الحميدة نقصا في اهل البيوت والاحساب ، فمسا ظنك بأهل اللك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكسسل حسب » (٣٤) .

ومن أهم الصفات التي أبرزها أبن خلدون مرارا في المعدم هي صفة الرقمة أو الرحمة . فرغم أن الملك قد يكون مخلصا في التمسك بالقواتين وفي القيام بواجباته ، فإن سلطته قد تهتز أذا كان قاسيا فظا في ممالمت للناس . بمعني أن ممارسة القسوة والفظاظة يباعد بين الحاكم والمحكومين ووقدي الى التمرد والقضاء على النظام السياسي كله . ومن ثم فان القوانين وحدها لا تمثل قيودا كافية على ممارسة السياطة ، لان رفق صاحب الملك بالناس شرط ضروري لاكتساب تقتهم وحبسهم ، وبذلك يصيرون سمتعادين للتضحية باي شوء دفاعا عن حكمه .

و وبعود حسن الملكة الى الرفق . فان الملك اذا كان قاهرا ، باطشا بالمقــوبات ، منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنونهم ، شعلهم الخوف واللل ، ولاقوا منه بالكذب والمكر والخديمة قنطقوا بها ، وقســدت بسائرهــم وأخلاقهم ، وربعا خذاوه في مواطن الحروب والمدافعات ، فأخلاقهم ، وربعا خذاوه في مواطن الحروب والمدافعات ، فلك فتفسد الدولة واذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به واشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة اعدائه ، فاستقام الامر من كل جانب » (ه).

٣ ـ الخلاصيية :

ان الفرض الذي يمكن استخلاصه من هذا المبحث هو أن معالجــة ابن خلدون للتحول من الخلافة الى الملك أفنعته بحقيقة هامة هي أن السلطة

MR. I, pp. 388, 292 ، وإوروا القدمة ، من وإوروا القدمة ، من وإوروا القدمة ، من القدمة ، القد

هذا ونشير أخيرا الى كتاب حديث للمؤلف مالكولم ركره خلط فيه بين الخيسلافة واللك السياسي ، اظر رابه تم قارته بوجهة ظر ابن خلدون في القدمة فيما على : Malcolm H. Kerr, Islamic Reform, Berkeley and Los Angeles 1966, p. 29; cf.

تحتاج الى ما يكبح جماحها . وقد أكد ذلك أيضا بالامثلة التى ساقها من تاريخ الممالك غير العوبية . ثم حاول أن يثبت أن سلطة الملك لا تستطيع أداء وظائفها بالشمسكل الملائم بل وقد تتعرض الى الدمار التام أذا لـم نفرض قيود على مجال وأسلوب معارستها .

اما بالنسبة لاسلوب معارسة السسلطة فان ابن خلدون لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عن وضع القوانين للجد من سوء استخدامها ، وانها أوصح إيضا الاسلوب السليم لمعارستها ، فهذا فان التناعى المنطقة ككل حججه ومناقشاته لتلك النظم التى اعقبت الخلافة الرشسيدة كان يفضى الى استنتاج واحد وهو أنه علاوة على تلك القوانين ، فان الرفق والصفات الحميدة هي من الشروط الاساسية الواجب توافسرها في القابض على سلطة الملك لتتعيم نظامه ، وان كانت حبوبة أيضا لريادة التغاهم المتبادل بين الحاكم والمحكومين وضمان الاستقرار السياسي .

العُمْد السادشُ النظرية السياسية لابن خلدون

بعض الغروض المامة

اثبتت النظرية السياسية لابن خلدون التي ضمتها مقعمته الشهيرة انها دراسة اصيلة للقضايا والظواهر السياسية التي عالجها الفكر الاسلامي بصفة خاصة والفكر السياسي العالمي بصفة عامة . وقد ساعله في تنظيره المنهج الجديد الذي أبتكره علاوة على مفهومه للمصبية اللذان كانا يشكلان سويا الوسيلتين الجديدتين اللتين اعتمد عليهما في وضع نظويته والتي قدم فيها لاول مرة في تاريخ الكتابات العلمية في الاسلام تفسيرا عقلانيا لتطورات نظام الحكم الاسلامي المعروف بالخلافة ، ثم في وضع مفهوم شامل لنظام المحل محل الخلافة وذلك على ضوء ملاحظاته ودراساته المتعمقة للخلفية الانتصادية والاحتماعية .

^{..} أشرنا فى سفحة التصدير اعبلاه ؛ أنه سبق أن تشرنا فى عام ١٩٦٧ ؛ النظرية السياسية لابن خلدون (باللغة الاتكليزية) وذلك فى اطار الرسالة التى تقدمنا بها لنيسل درجة الدكتوراه من جامعة أمستردام .

الاندفاع نحو تمميم احد سمات المنهج لتطلق على المنهج ككل كما حدث مثلا في القروض التي توصل اليها جب حول الخلفية الاسلامية لنظريته ، والادعاء بأن المبادىء التي ارسى عليها ابن خلدون دراسته هي عمليا نفس مبادىء نفهاء السنة الأوائل والفلاسفة الاجتماعيين . كما اختلفنا ايضا بشكل جنرى مع تصنيف الاستاذ الدكتور محسن مهدى لابن خلدون مع الفقهاء المسلمين الذين تأثروا بالقدماء يمنى الاغريق ومن سار على نهجهم من الفلاصلة المسلمين وخاصة ابن رشد ،

: 44

تدل الفروض المنهجية التى انتهينا اليها في هذه الدراسسة على وقوف ابن خلدون ضد التفكي الجامد غسير المتطور وتفضيله المفاهيم النسبية . من الصحبتجاهل الربيض المواس الاجتماعية ،الاقتصادية على تعليلاته وبخاصة تركيزه على تأثير اسلوب الميشة على مختلف جوانب حباة الجماعة ، ودور العمل الانساني في تحديد قيمة المنتجات . لقد ادخل في نظرته للتاريخ الاسلامي ومفهومه للدولة مبدأ يختلف تماما عن المسلمات والمبادي، التي سار عليها فقهاء وفلاسفة اهل السنة وذلك باعتباره ان التحول من حياة البداوة الى حياة الحضارة واداة ذلك التحول وهي المصبية هما بمثابة التوة الديناميكية المحركة للتاريخ وتطور اي نظام سياسي .

لم تكن المسوامل الاقتصادية وحدها هي التي اثرت على فكر ابن خلدون ، وإنما باشرت العناصر الثقافية والاجتماعية إيضا تأثيرها عليه . ورغم ان الاعتبارات الدينية كان لها اكبر الاثر على مناقشاته ، تبقى حقيقة هامة وهي انه تناول تلك المناصر الشافية والاجتماعية مثل العلوم والفكر الانساني والاخلاقيات من خلال تمييزه المادى بين نعطى الميشسة في كل من البدادة والحضارة . لهذا نجد انه كان حريصا على تنبع آثار التغيرات الاجتماعية الناجمة من التحول من نعط معيشي الى آخر على اداء وتطور هذه العناص م

نحن لا نرى أن تعليله السببى للواقع الاقتصادى والاجتماعي ـ الذي امتحه الملماء الماصرون بصفته احد انجازاته الاصلية ـ يقتصر على مجرد التحليل الى سبب ونتهجة او علة ومعلول لان كثيرين قبله في الشرق وفي الفرب سبقوه الى ذلك ، وانما يمكن ابتكاره في نظرنا في تلافيه للاستقطاب الطابع الاحادى في المالجة ، بعضى انهام يكن يعتبر ان كلا من الاسباب والتناثج ستظل دائما على حالها ، كما لم ينظر اليها ابلدا كاقطاب جامدة متباعدة ، فعثلا ، نجد ان ثائير الخلفية الاجتماعية الاقتصادية وكذلك ثاثير المناصر التقافية بدت له كما لو كانت في حركة دائمة من التأثيرات المتبادلة . الاستامر الطابع المطلق لتأثير اي عصر بعضوده ، واعتقد بدلا من ذلك

ان لهذه المناصر تأثيرات نسبية وردود فعل متبادلة . فاسهامه اذن يتجلى في مفهومه بأن الاسباب والنتائج ليست ساكنة ، وانعا هي في حالة حركة دائمة وتحل محل بعضها البعض .

هناك سعة اخرى معيزة لمنهجه ، وهى القيود التى فرضها على التعليل الثنائي والميتافيزيقى . فيما يتعلق بالتعليل الثنوى او الثنائي يجدر التنبيه اولا الى عدم بحث منهجه باسلوب الابيض والاسود ، اى اما هذا او ذلك . حقيقة أنه عند معالجة الامور الفيبية ومكانة الدين في المجتمع ، لجا اسن خلدون الى مبادىء واحكام القرآن الكريم والسسنة النبوية ليهندى بها في كتاباته . لكن فيما خلاذلك ، فانه لجأ الى التفسيرات العلانية لفهم وتحليل كافة الظواهر والانشطة ذات الطبيعة الدنيوية . مرة آخرى يظهر الاسهام الخلدوني هنا والذي يتمثي مع اسلوب تفسيره المرن . فقد كان كثيرا ما سيحتمدم هذين المنهجين الفيبي والعقلاني ليس كويسلتين متناقضتين وانها كمالين متكافيين متناقضتين وانها كمالين متكافيين متناقضاني وانها السلوب الشنائي قد استخدم جزئيا ، الا انه لا يمثل القاعدة العامة التى اتبعها إبن خلدون .

لشرح النوع الشانى من القيود على التعليل المستافيزيقى ، قد تكفى الإضارة الى الاختلافات الاساسية بين منهجه وبين ذلك المنهج المستافيزيقى. وتكنن هذه الاختلافات اساسا في عدة مو ضوعات منها قضية النفير الاجتماعى الذي يطفى على كثير من مفاهيمه ، حلول الاسباب والنتائج محل بعضها المبحض بشكل دائم ، التأكيد على دور المتناقضات في واقع العلافات والحياة الاجتماعية .

وبشكل عام أذا درسنا كتاباته عن العلاقة التبادلة بين الدين والمجتمع على حدة لخرجنا بنتيجة مؤكدة هي أنه مفكر صوفي . بالثل ، اذا ناقشنا تعليله الاقتصادي وحجمه المادية على حدة لكانت النتيجة الحتمية التي سنخلص اليها هي أنه مفكر مادي . لكن نظرا لتعلد اجراء الفصل السابق لان عالما واحدا هو الذي طبق الاسلوبين ، فانه سيكون من غير المامون ان نعم المنهج الخلدوني بأى من هذين التعميمين المتطوفين المستقين بشكل احادى من اسلوبه في التعليل والذي يبدو ظاهريا وكانه تناتى . نتيجة لكل هذا ، فانه لا ينبغي أن ننسب منهجه الى خلفيته الإسلامية فقط ، كما لا ينبغي أنه أنه منهج مادى بحت . والاقرب الى الصواب في تقديرنا هو أنه منهج مركب وجديد .

الوسيلة الاخرى التى اعتمد عليها ابن خلدون في تقسيراته هى مقهومه الجديد عن المصبية . فقد درس عن قرب هيكلها وسماتها المميزة ودورها في خلل مجتمعي البداوة والحضارة ، وكذلك درس أثر التحول من الواصد

الى الآخر على تلك المناصر ، وكما لاحظنا من قبل فائتا لن تجد هنا أيضا اى استقطاب مجرد بين الاسباب والنتائج ، ففى حين ان المصبية القوية بكل خواصها الفريدة هى نتيجة لاسلوب الميشة في ظل المداوة، فانها تلعب في الوقت المناسب دور السبب الرئيسي في تفيير نفس هسالة النمط من الحياة الى نمط آخر مختلف تماما في ظل الحضارة .

نستمر ردود الفعل المتبادل والاحلال بين الأسباب والنتائج في ظل الممران الحضرى الذي يقوم بدور السبب هذه المرة فيمارس تأثيرا ضارا على كافة جوانب المصبية . وعندما تبلغ الرفاهية والفساد والظلم قدوتها ، فان احد الفروع المتبقية من قوة المصبية والذي لم يتحلل بالفساد بعد ، قد يقوم مرة اخرى بدور السبب في الصراع على السلطة داخل نطاق المصبية وان كان على مسسحوى اقل فيتمكن من الاستيلاء على الحمية ولا المصبية ولا المصبية ولا المصبية ولا المصبية ولا المصبوان سواء اكان بدائيا ام متحضرا يمكن تصنيفها بشكل مطلق كاسباب او كنتائج .

وقد نظر ابن خلدون الى العصبية باعتبارها تتاج عوامل متشابهة باكثر منها متنافرة . هذه العوامل ســـواء اكانت روحية ام مادية هى متطلبات اساسية لظاهرة العصبية لا تنفصل عنها ، ان وجود روابط الدم او ابة روابط وثيقة اخرى لابغنى عن عامل الرضا الذى يؤدى الافتقا اليه الى تقمير هيكل العصبية والنظام الذى تعثله ، بعبارة اخرى ، فان الحاكم لا يجب عليه ان يتجاوز حدا مهينا في سوء معاملته لاقراد الجماعة لان الطاعة التى يلتزمون بها بحكم رابطة العصبية هى طاعة مشروطة .

ان مفهوم ابن خلدون للمصبية خال من آية الجاهات عنصرية . نالمسطعون بزعامة جماعة ما لا يكتسبون السلطة بسبب انتمائهم الى عنصر معين او لانهم من النبلاء ، واثما لانهم زعماء التحر قروع الجماعة خشونة وبدائية وشجاعة . لهذا نجد ان ابن خلدون لا يعزو تدهور العموان وتفتت الجماعات الى تحلل العنصر الناجم عن امتزاج الدم بالزواج المختلف والهجرة أو ما شابه ذلك من الحجج العنصرية المتعصبة ، واثما يعزو مثل تلك الظواهر الى الفساد الناجم عن اسلوب الميشة الذي يؤدى الى تفكك المهود الفقري للسلطة وهو العصبية .

تلمب المصبية ـ في المهوم الخلدوي ـ دورا هاما في مجال الملاقات السياسية والاجتماعية والاخلاقية . فمن ناحية ، تمس الحاجة اليها كقوة سياسية للحصول على السلطة والاحتفاظ بها . وبرتبط تأثيرها على وتيرة الممل السياسي بمرحلة التطور التي بلغها الممران البشرى اي الحدم . وكفوة اجتماعية ، تممل المصبية كرباط قوى وعامل تسبيق . غير أنه

في حين أن وحدة هيكلها واتساق حركتها تعيزان المرحلة البدائية للعصبية فأن النفتت والصراع يطبعان مرحلتها الحضرية في ظل نظام الملك ، وحيث أن هدفها هو تحقيق تلك السلطة الملكية ، فأن ذلك يعنى أنها تسعى الى نهايتها بنفسها ، كما يعنى أيضا أن قدرتها على القيام بوظيفتها كرياط اجتماعى وعامل تنسيق مرتبطة أوثق الارتباط بعرحلة معينة من تطسود المعران البنرى .

لقد اكد ابن خلدون بجلاء ان العصبية لا يمكن ان تنفصل عن القيم الإخلاقية التي تعترف بها الجماعة . ويظهر القبول والاعتراف العام بهذه القبم على شكل شعور موحد قادر على تعبئة امكانيات العصبية في صراعها مع الجماعات الاخرى التي تغتقر الى مثل تلك المزايا . ورغم امكانية انشاء دولة ما على اسس زمنية مجردة وبمساعدة العصبية وحدها ، يستحيل بقاء مثل تلك المدولة اد: تخلت عن القيم السياسية والاخلاقية . وإذا كان من الممكن ان يقوم الحكم على العصبية وحدها دون دعم من جانب الدين، من الممكن ان يقوم الحكم على العصبية وخدها دون دعم من جانب الدين الاساس المتين المحكم ، وإنها هي قوة خاصة ونوع فريد لها شروط محددة ومزايا خلقية تكفل حسن ادائها ونجاحها كاساس لتلك السلطة .

ان الاهمية الخاصة لهاتين الوسيلتين البجديدتين للنظرية السياسية لابن خلدون يمكن ادراكها اذا قمنا بمقارنتهما بالوسائل الشرعية والقانونية التي استخدمها سابقوه مثل مبادىء الحفاظ على وحدة المسلمين ؛ وان الضرورات تبيح المحظورات ؛ وان دفع الضرر الاعظم عند النمارض واجب، ومن المعلم ، ن بعض الفقهاء المسلمين السابقين عليه عمدوا الى التوفيق بين المبادىء السامية للشريعة الاسلامية وبين الواقع التمس الذى آلت اليه الخلافة ، والجدير بالذكر أن ورود هذه الشريرات في مقعمة أبن خلدون كان من قبيل السرد في معظم الاحسوال ولم يعتمد عليها في بناء نظريت.

لهذا ، يتمثل اسهامه في هذا المجال في كشفه عن ابعاد منهجية مبتكرة توصل اليها ببسط نطاق بعثه ليشمل عوامل اجتماعية واقتصادية جديدة: واختبار تأثيرها على الرسساسية ، ودور الجماهير ، والحكام ، وماعات السلطة ، والمرتزفة . وبابتكار هاتين الوسيلتين الجديدتين اصبح قادرا كما اوضحنا على تنظر الرفون نفسير عقلاني للقضايا السياسية الكبرى المنيادة الكبرى المبدل في تاريخ الاسلام .

ثانيسا :

تتاكد اصالة النظرية السياسية لابن خلدون على ضعيد الاهمداف

ايضا . فخلافا لكثير من الفقهاء المشهورين السسابقين عليه الذين قصروا كتاباتهم السياسية على دراسة مختلف جوانب الخلافة الاسلامية ، نجد انه بالاضافة الى اسهاماته المبتكرة في ذلك الحقل التقليدى ، عالج باستفاضة السمات الرئيسية لنظام الملك الذى اختلط بنظام الخلافة في البداية تسم حل محلها نهائيا عندما اندثرت الخلافة العباسية على يد البرايرة من المفول.

تناول ابن خلدون في تفسيره المقلاني عدة قضانا لعل أهمها: الإسباب التي ادت الى تدهور الدور الذي كانت تقوم به الشريعة في البداية بصفتها سلطة السيادة المليا ، اعادة تفسير احداث الفتنة الكبرى ، استبدال المسدأ الذي كان متمارقا عليه من الحفاظ على وحدة المسلمين بمبدأ جديد آخس هو الحفاظ على وحدة الجماعة القابضة على السلطة وهي عصبية بني أمية آنذاك ، اعادة تفسير مبدأ الشوري وأمساب التخلي عنها عند اختيارالخلفاء ابتداء من نظام حكم معاوية بن ابي سفيان ، اجراء مقارنة خاطئة وغير دقيقة بين الحالتين اللتين تم فيهما تطبيق اساوب العهد خلال حكم الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الاموبين له الذين حولوه الى اداة توريث صريحة ، شرح دور القوة المجردة في احداث تحولات في مقر السلطة السياسية أولا الى يد المصبية ثم الى الملوك ذوى السلطة المطلقة ، تشع تأثير مثل هذه التحولات على تشكيل ودور أهل الحل والعقد، التأكيد على العلاقة بين أضمحلال الخلافة كمؤسسة سياسية وبين الظاهرتين اللتين صارتا من اهم سمات الاضمطلال وهما تنصيب اكثر من خليفة واحد في نفس السوقت والتخلي عن شرط القرشية ، واخم ا بحث الاسس التي تقوم عليها السلطة السياسية للحكم الاسلامي والتغيرات المتتابمة التي طرأت عليها من الاسلوب البسيط للمقد الى المصبية ثم الى القوة المسكرية المحردة .

عزا ابن خلدون كل هذه التحولات الى عاملين هما تغير الظروف الناجم عن الانتقال من البداوة الى الحضارة ، وتأثير المصبية . غير انه استدرك موضحا ان كلا من هذين العاملين لم يؤد في المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والمباسية الى انتهاك شديد للمصادر الاولية اى لاحسكام القرآن الكرم والسنة النوية .

تجدر الاشارة بوجه خاص الى اربعة من القضايا الهامة التى تناولها ابن تخالها ابن خلاون في تفسيره المقالاني . الاولى هى معالمته لاستيلاء معاوية على السلطة بعد الفنتة الكبرى وفرضه نظام الحكم الوراثي على الخلافة . لشرح المداه التغيرات ، لم يلجأ ابن خلدون الى المدر التقليدى الخاص بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية ، وإنما تحدث عن حاجة معاوية الى العفاظ على

وحدة الجماعة الحاكمة وهم الامويون الذين كانوا بمثلون في ذلك الوقت :قوى عصبية في شبيلة قريش .

القضية التانية: هي محاولته حل التناقض القائم بين مفهو مه المصبية، وبين مفهوم الشورى وكيفية تطبيقها في عهد الخلفاء الراشدين . بمعنى انه اذا كانت المصبية . كما قال ... تؤدى بحكم طبيعتها البحثة الى اقامة نظام ملكي ورائي بالقوة ، فان اى تأييد من جانبه في تلك الظروف الجديدة للتطبيق الإسلامي المبكر لمبدأ الشورى سيجفه بتناقض مع نفسه ، بمعنى امن تخلدون الى اعادة تفسير السورى ملعيا أن حق معارستها وقف على مؤلاء للدن يملكون قوة تلصعهم .

القضية الثالثة : هي انه لو دققنا النظر لوجدنا ان اعادة تفسيره لمبدا النصوري كانت مكملة لقارنته غير الدقيقة التي اشرنا اليها بين تطبيق العهد بو اسطة انتين من الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الاموبين الاوائل له . فهو يقول ان هذين الخلفةين كانا مدفوعين بوازع دبني مما جعلهما يطبقان العهد تطبيقا امينا دون التفات لمصالحهما الفردية وذلك مثلا بالامتناع عن تميين ابنائهما كخلفاء لهما . لكن طبقا لوسيلتي ابن خلمون في التعليل ، فان هذا الوازع الديني ضعف حتى كاد يتلائي وحل محلمه وازع آخر يقوم على المصبية والسيف مما جعل تطبيق اسلوب العهد في ظل هذه الظروف الجديدة عملية توريث مربعة تحتلف تماما عن الحالين السابقتين الملتين الماتين مقارنة دقيقة .

القضية الرابعة: نجدها في تفسيره التفسير الذي طوا على اسساس السلطة السياسية بعد الفتنة الكبرى . فقد حاول سد الهوة المميقة التي تفصل بين الاسائس الذي كانت تقوم عليه السلطة ايام الراشدين وبين الاساس المجديد للسلطة الكية الوراتية خلال المراحل الاولى للحكم الاموى والعباسي، لاتمام ذلك ، جاهد لكي يتبت ـ ولو ضمنيا ـ أن الرشا الذي كان يكفله الاسلوب المبكر للعقد في الحالة الاولى لم ينتهك تماما في اعقاب الفتنة الكبرى لان المصبية كانت تفسمن ـ وفقا لشرحه في الجزء النظرى من المجمعة المحاكمة .

واخيرا ، حول ما البنناه من اصالة فكر ابن خلدون ، نشير هنا الى احد اهم الانتقادات التى وجهها جب لبعض الكتساب الهماصرين حتى نبين افتقاره الى الصحة . فقد ادعى جب ان مبالفتهم في تقدير اصالة فكمره نبعت من صوء فهمهم لوجهة نظره خاصة فيما يتعلق بالمسائل الدينية .

وعلى العكس تعاما من نقده هذا ، اثبتت دراستنا أن أصالة فكر أبن خلدون لا تكمن في الوسيلتين الجديدتين اللتين توصل اليهما ، وأنما تكمن أيضا في الإهداف التي توخاها من وضع نظريته وبالإخص تفسيره المقلائي للقضايا التي شغلت إلهام الاسلامي والتي أشرنا اليها تفصيلا في بداية هذا الفرض « ثانبا » . وأن شئنا الدقة ، فإن الكتابات العلمية حول أبن خلدون لم تبالغ في تقدير مدى عبق وأصالة فكره ، بل أنها على النقيض من ذلك لم تقدره وخاصة في حقل النظرية السياسية .

ثالثها:

نعتقد أن ابن خلدون اسهم اسهاما كبيرا في الفكر السياسي الاسلامي. فبالإضافة الى ما برهنت عليه دراستنا الحالية بشأن تفسيره المقللاني لتطورات الخلافة ، وبحثه للنظام الزمني الذي حل محطها وهو نظام الملك. يمكن استنباط عامل هام آخر وهو ميله الى التحقق من صحة بعض الحجيج الجامدة، وكذلك وقف تيار التنازلات النظرية المفرطة التي اقدم عليها صفى من سيقه من الفقهاء.

لم يساير ابن خلدون التيار التوفيقى حتى النهاية ، وانما اجاز يقط التطورات السياسية للخلافة التى وقمت خلال المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والعباسية عبررا ذلك بأن حكمهم لم ينتهك تماما احكام القرآن الكريم والسنة النبوية ، وإستثناء هاتين الفترتين ، يختلف ابن خلدون عن سابقيه من الفقهاء من حيث عدم اقدامه على اضفاء الشرعية على مظاهر التدهور اللاحق للخلافة، وتقده للحكام لتخليهم عن احكام الشريعة وسوء اسستخدامهم للسلطة وانغماسهم في الشهوات بعد خروج الترف

اثباتا لفرضنا هذا ، نستشهد ببعض الامثلة التي شرحناها بالتفصيل اعلاه . ففي تفسيره للتحول من الحكم بالشريعة الاسلامية الى الحكم الاتو قراطي ، لم يحاول ابن خلدون التوفيق بين المثل العليا للشريعة وبين انحرافات حكام الاقاليم ، كما لم يحاول مثل غيره اسستجداء اعترافهم بسيادة الشريعة - وبعد انهيار الخلافة المباسية ، لم يتبع كفورخ الصادة في بسيادة الشرعة في الدعافظ بأى ثمن على واجهة من الشرعيسة في روايتهم للعلاقة التي اتسمت بالالم والمهاناة بين الخلفاء العباسسيين التي نطقها على الظواهر والقوى التي تناولها بالبحث دقيقة محددة ، كما الته لم يتوان عن الاعتراف بالمراحل الزمنية التي مر بها التحول التدريجي من الحكم بالشريعة الى الحكولة الى الحكوم الدريعة محددة ، كما

وبفض النظر عن معالجته غير الدقيقة لاسبوب المهد ، فان ابن خلدون وضع قبدا على تطبيقه وذلك بأن اوضح ان استخدامه مقرون بشرط هام هو ان يتم المهد بنية حسسة حفاظا على قدسية منصب الخليفة وحتى لا يصبح الام مجرد توريث للابناء لابهة ومجد الخلافة . يعنى هذا أنه في حالة عدم تحقق هذا الشرط ، فان التنصيب الوراثي عن طريق المهد يصبح غير شرعى ولا قانوني ، وهو موقف ينسجم مع المنات للحكام المطلقين في المراحل المتاخرة الذين اساءوا استخدام السلوب المهسد .

عند تعليقه على تحول السلطة الى الامويين وفرضهم نظام الحكم الورائى ، لم يلجأ ابن خلدون الى الاعدار البالية حول مسئولية المخوارج أو الرغبة في الاخذ بنار عنمان وما شابه ذلك من الاعدار ، وانما نسب تلك انتظوات الى رغبة المصيبة الاموية في الحصول على السلطة السياسسية والاستئثار بها لافرادها فقط ، على نفس المنوال ، يمكن فهم موقفسه من المنخل عن شرط القرشية ، فقد كان يرى أن مثل هذا الشرط اصبح من المنخاط داعي عصبية قريس بصفة خاصة عامة وعصبية قريس بصفة خاصة فقدت قوتها الكفيلة بالمخاط على الحكم والمصالح المامة .

يختلف تعليله هذا عن مواقف بعض الفقهاء الآخرين الذين تمسكوا بالحفاظ على هذا الشرط بأسلوب جامد حتى ولو افتقر الخليفة الجديد الى التأييد أو القوة القادرة على تعكينه من النهوض بالهسسام والشروط الآخرى للخلافة . تثبت هذه الخلافات الجوهرية بين ابن خلدون وبين الفقهاء السابقين خطأ ما ذهب اليه هاميلتون جب من تصنيفه دون تعييز مع باقي الفقهاء الذين كأنوا بلتمسون الإعذار ويقدمون التبريرات لاضمحلال الغسلافة الإسلامية .

دابمسسا :

يمكن اعتبار نظرية ابن خلدون التي وضعها في القسون الرابع عشر اسسهاما أيضا في الفكر السياسي بوجه عام . فقد قلمت دراسستنا بعض المؤترات الإنجابية الدالة على أن منهجه يمثل في الواقع مرحلة متوسسطة بين بقايا المنهج الصوري في العصر الوسيط من ناحية ، وبين المنساهج الوضعية والمادية للمفكرين الاوروبيين في العصر التحديث من ناحية اخرى . وتتضح مدى اهمية وقيمة مثل هذا المنهج ، بالاضافة الى مفهومه الجديد أيضا عن المصبية ، اذا اخذنا في الاعتبار انه توصل اليهما قبسل وقت قصير من بداية عصر النهضة وفي ظل حضارة ونظام سياسي بتجهان بسرعة نحم الانهياد . ورغم أن بعض الرائه السياسية لم تكن جديدة تماما ، فان نحو الانهيار . ورغم أن بعض ارائه السياسية لم تكن جديدة تماما ، فان

تطبيق هاتين الوسيلتين المبتكرين لنظريته وضعتا آواءه في اطار واقعى جــــد.

لقد أكد أبن خلدون على الدور الحيوى للقوة في أحداث تحولات في مقر السلطة السياسية داخل أي نظام ، وشرح تأثير ما قد ينتج عن ذلك من نغيرات على هيكل ودور المؤسسات السياسية كما نرى مثلا من تتبعه لمثل هذا التأثير على تشسكيل ودور هيئة أهل الحل والمقد التي كانت تقوم في وقت ما بدور سياسي في اختيار وتنصيب الخلفاء .

لكن اعتقاده بحتمية حدوث تغيرات مستمرة ؟ واسلوبه في التعبير عن ذلك كان يتسم أيضا بالنسبية . فالتخلى عن الشريعة الإسلامية › وكذلك النحولات المستمرة السلطة السياسية تنجم في رايه عن الانتقال من شظف الهيش في ظل البداوة الى التو و الرافعية في ظل الحضارة . ثم يستدرك موضحا أن هذا لا يعنى باى حال أن كل حياة مرفهة تتنافى مع تعاليم موضحا أن هذا لا يعنى باى حال أن كل حياة مرفهة تتنافى مع تعاليم مبدىء و أن إنة سلطة عى بالضرورة ظالمة متعسفة . أن الانحراف عن مبدىء وتعاليم الشريعة الاسلامية وكذلك معارسة الحكم الاستبدادى، مبدى الحسائم المستبدادى، المحلى التعاليم المستبدادى، المنافقة وحدها حيث يعيل الحسكام الى الاستثنار بكافة السلطات اشباعا لاطعاعهم الخاصة ونزواتهم الانانية .

من ثم ، فان سوء استخدام الثروات وخروج الترف عن الحسد وتطبيق الحكم المطلق تؤدى مجتمعة الى نهيار السلطة السياسية المنظمة سوء اكانت خلافة اسلامية إو اى نظام زمنى آخر مما يستتبع همسار المحران البشرى اى المجتمع الانسانى ، ولا جدال في أن مصير هاده الانظمة يتحدد بدرجة كبيرة تبعا للاسس التى ترتكز عليها السلطة السياسسية . كما اشار الى أن الطاعة مشروطة وتتوقف على عامل الرضا ، بمعنى ان رضا المحكومين بكفل الاستقرار السياسي وبضمن تأييدهم المخلص للنظام في اوقات الازمات والمحن .

أن دراسة أبن خلدون لظاهرة الملك تمثل أسهاما أكثر أصسالة في حقل الفكر السياسي بشكل عام ، فقد درس بالتفصيل الخصسائص الرئيسية المهزة الملك واشكاله وأنعاطه ووظائفه ، وباخخه مجسال السلطة كمعبار ، فرق أبن خلدون بين الملك الحقيقي والملك التاقص من ناحية ، وبين سلطة السياسية داخل دولة واحدة من ناحية أخرى . لقد كشفت له تجربته أن الشريعة باعتبارها الاسساس الليني لسلطة العليفة لا تمثل الشكل الوحيد لسلطة السيادة ، وأن مثل الليني لسلطة الميادة ، وأن مثل المنافقة الميادة ، وأن مثل المنافقة الميادة ، أن استيمابه لهذه الاختلافات على ضوء استنتاجاته الاجتماعية والاقتصادية تجملنا لهذه الاختلافات على ضوء استنتاجاته الاجتماعية والاقتصادية تجملنا

نفترض انه يستحق عن جدارة ان يحتل مركزا وسطا بين منظرى الكنيسة الاوربين لنظرية الحق الالهى ، وبين مفكرى المصر الحديث مثل بسودان وهويز اللذين أرسيا مبدأ السيادة على أسس زمنية .

تمثلت المعايير الاخرى التى استخدمها في تصنيفه لظاهرة الملك في دور القانون والهدف من السلطة . لقد ميز ابن خلدون بين الملك الطبيعى اللدى لا يقيده شيء ، وبين الملك السياسي القائم على قوانين عقلية . فغى الحالة الاولى ، تكون ارادة الحاكم الاوتو قراطي عى القانون الاوحد الذى يستفله هذا الحكم في تحقيق اهدافه الانانية فقط . وفي الحالة الثانية ، يضضع الكافة لقوانين وضعية عقلية تضعن مصالح الشعب إيضا .

اثبت ابن خلدون ان كافة البوانب المتطبيقة بوظائف الملك وكذلك ممكلات مركز الولاء في اى نظام سياسي تتأثر بشدة بتطور المجتمع الانساني، وقد حرص على ان يبين ان سلطة الملك تعجز عن اداء وظائفها بشكل سليم بل وربعا تتعرض الي الدمار اذا لم تغرض قيود على مجالات نشاطاتها واسلوب ممارستها . لهذا انكر ابن خلدون على الملك اى حق في التدخيل في الشئون التجارية لرعاياه ، وذلك كقيد على مجال سلطته وهي نظرون المرابئ السائد في القرن الرابع عشر . ثم فرض ابن خلدون المواسسي السائد في القرن الرابع عشر . ثم فرض ابن خلدون قيودا اخرى على أصلوب ممارسة المسلطة ليس فقط بالتأكيسيد على استحالة الاستفناء عن سن قوانين عقلية ، ليس فقط بالتأكيسيد على استحالة الاستفناء عن سن قوانين عقلية ، وذك إلى هذا الصدد ، أن الرفق والخصال الحديدة لصاحب الملك هي من المتطلبات الاسياسية لتحقيق التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحسكرم ، وتلعيم السلطة ، وضمان الاستقراد السياسي السلك هي من السطيرة ، السلطة ، وضمان الاستقراد السياسي ،

خامسىما:

على ضوء دراستنا والغروض التي انتهينا اليها حتى الآن يتمدر على المرء ان يتصور ان ابن خلدون وضع نظريته بطريقة عفوية أو بلا هدف محدد . فهو كمالم سياسة في ذلك الوفت ، كان ملترما بقضية محددة ويهتدى في تفسيراته بالوسيلتين الجديدتين اللتين ابتكرهما . ورغسم انه هو أيضا قدم الاعذار للتحولات الاولى التي طرات على السلطة السياسية في اعقاب الفتنة الكبرى ، الا أنه وضع قيودا هامة كما أوضحنا على الاسجالتاني الذي انسمت به تبريرات بعض فقهاء السنة السابقين عليه وهي قيود ساعدت نظريا على الاقل في موازنة التنازلات الشديدة التي اقسدم عليه هراء على الإعلام هؤلاء .

هذا ونعتقد أن أسهامه الحقيقيي في النظرية السنية للخلافة يكمن في

موقفه هذا وكذلك في نظريته التى فصل فيها تغسيره المقلاني الذي تعكم من خلاله في راينا ـ وعلى صحيد التنظير ـ من اعادة بناء الجسسسود بين النظافة والشريعة الاسلامية ، والواقع أن جانبا كبيرا من نظلسريته السياسية يقلم نظرة موضوعية جديدة للنظرية السنية على ضسسوء عالمين هامين هما : النفيرات التاريخية الكبرى التى هوت كبان الهسالم الاسلامي ، وانتشار نظم الدكم الزمنية التى تناولها تحت اسم الملك ،

وعلى الرغم من زوال الخلافة نفسها كنظام سياسي فعال ، فان الواقعية والطابع العلمى للنظرية السياسية لابن خلفون ، يظلله بن بلا منافسة من قبل اى كتاب آخر تناول نفس القضايا ، ومن الواضح المهلس من قبيل الصدف ، ان كثيرا من المفكرين والكتاب المسلمين والمسرب الماصرين ـ سواء اتفقوا او اختلفوا مع وجهات نظره ـ يرجمون الى المقدمة بهدف الدراسة الجادة والاستنارة بارائه ، بينما لا يستشهدون الافي النادر بالنظريات السياسية التبريرية للفقهاء السابقين عليه ، او مدرسة الفكر المثالي للفارايي .

فاذا تلاشي هذا النمط الفريد من أنواع الحكم ، فأنه يفضل النمط الجديد المشتل في مزيج من الخلافة والملك . وقد استهدف تغسيره المجديد المشتل في مزيج من الخلافة والملك . وقد استهدف تغسيره المقلاني اثبات أن هذا النمط الثاني لم يتعمد كتبرا عن النمط القرآن الكريم والسنة النبية . فاذا حدث نتيجة للتدهور اللاحق الفيلافة أن اضمحل ذلك النمط الثاني وحل محله نظام ملك زمني بحت ، فان ابن خلدون يدبن ذلك التحول الاخير ، ويؤكد دون لبس أن الملك القائم على قوانين عقلسة هو وحده القادر على النماء والحفاظ على المعران البشرى .

تأسيسا على كل ذلك ، نعتقد أن الإهداف الرئيسسية التي يمكن استخلاصها من تفسيره العقلاني لتطورات الخلافة الإسلامية ودراسته التفصيلية نظاهرة اللك ، هي دفاعه الثابت عن العمران البشرى ضسيد الدمار الذي قد ينجم عن القوضي أو الحكم المطلق ، ثم دفاعه عن سيادة القما الطلع وحكم القانون

المسادر

ملاحظ___ة:

٢ ــ الوضحة ادناه هي المصادر الاساسية المربيسية والاوربية ،
 وليس كل المصادر المذكورة في الحواشي .

الصيادر المربية

أبو محمد بن هشام : سيرة النبي ، القاهـــرة .

الســــــوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٥٧ . بطرس البستانى : دائرة المعارف ، ١١ جــــزء ، بيروت ١٨٧٦ ـــ ١٩٠٠ .

حسن سعفان 6 « سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون » في اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهـــرة ١٩٦٢ .

ساطّع العصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ . طـــه حســـين ، الفتنة الكبرى ، جزآن ، القاهرة ١٩٥٩ .

عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب المبروديوان المبتدأ والخبر ... ، ٧ أجزاء ، القاهرة بولاق ١٨٨٤ هـ . /١٨٦٧ – ٨٦ م .

عبد العزيز عزت ، « تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون » ، في اعمال مهرجان ابن خلدون .

على ألوردي ، منطــق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .

محمد بن تاويت الطنجي ، (تحقيق) النعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، القاهرة . . / ١٩٥١ م .

موب وسرق ، العاهرة ، ١٩٧٠ هـ ، / ١٩٥١ م . محمد حلمي مراد / « أبو الاقتصاد / ابن خلدون » ، في اعمــــال مهرجان أبين خلدون .

محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، الطبيعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦ .

محمد نُــود : « ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي » ، في أعمال مهرجان ابن خلدون .

المسادر باللفات الاوروبية

- AHMAD, Manzooruddin —, "The Classical Muslim State", in : Islamic Studies, Karachi, September 1962.
- ALATAS, Syed H. —, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963.
- ARENDT, Hanna —, The Origins of Totalitarianism, New York 1962.
- ARISTOTLE, The Ethics, "The Penguin Classics", London 1961.
 ARNOLD, Thomas W. —, The Caliphate, Oxford 1924.
- AYAD, Kamil Die Geschichts- und Gesellschuftslehre Ibn Holduns, Stuttgart and Berlin 1930.
- PARNES, H. E. —, "Sociology before Comte", in : American Journal of Sociology, XXIII, 1917.
- ----, and H BECKER, Social Thought from Lore to Science, New York 1961 (first published in 1938).
- Bibliotheca Orientalis XVII, 1960.
- DE BOER, Tj. —, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901.
- BOUSQUET, G. H. —, Ibn Khaldoun: Les Textes Sociologiques et Economiques de la Mouqaddima, 1375-1379, Paris 1965.
- BOUTHOUL, Gaston —, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale. Paris 1930.
-, "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", in : Revue Internationale de Sociologie XL, 1932.
- BRECHT, Arnold -, Political Theory, Princeton 1959.
- BRUNSCHVIG, R. —, La Berbérie Orientale sous les Hafsides, des Origines à la Fin du XVème Siècle, 2 vols., Paris 1957.
- DURKHEIM, Emile -, De la Division du Travail Sociale, Paris 1893.
-, Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris 1919.
- Encyclopedia of Islam, new edition, vol. I, Leiden 1960.
- FARIS, N. A. —, "Development in Arab Historiography as reflected in the Struggle between Ali and Mu'awiya", in: Historians of the Middle East, editors: B. Lewis and P. M. Holt, London 1962.
- FLINT, R. —, History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland, Edinburgh 1893.

- GABRIELI, Francesco —, "Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun', in : Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino, LXV, 1930.
- ——, "Asabiyya", in : Encyclopedia of Islam, new edition, Leiden.
- GARDET, Louis -, La Cité Musulmane, Paris 1954.
- GIBB, H. A. R. —, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", repr. in : Studies on the Civilization of Islam. Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, referred to in our study as Studies....
- ——, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Galipate", in : Studies...
- _____, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in : Studies . .
-, "Structure of Religious Thought in Islam", in : Studies . .
- ----, "The Evolution of Government in Early Islam", in : «An Interpretation of Islamic History», in : Studies...
- _____, Muhammedanism, Oxford 1953.
- GOBINEAU, Arthur de —, Essai sur l'Inégalité des Races Humaines, 2 vols., Paris 1884 (first published in 1853).
- HOSTELET, G. —, "Ibn Khaldûn, Un Précurseur Arabe de la Sociologie au XIVème Siècle", in : Revue de l'Institut de Sociologie, I, Bruxelles 1936.
- HUSSEIN, Taha —, La Philosophie Sociale d'Ibn Khuldûn, Paris 1917.
- ISSAWI, Ch. —, An Arab Philosophy of History: Selections from The Prolegomena of Ibn Kaldûn of Tunis, (Wisdom of The East Series), London 1950.
- KERR, Malcolm H. —, Islamic Reform, Berkeley and Los Angeles 1966.
- KHEMIRI, Tahir —, "Der 'Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn", in : Der Islam, XXIII, 1936
- MACDONALD D. B. —, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Lahore 1960.
- MACHIAVELLI, The Prince, "The Penguin Classics", London 1961.
- MAHDI, Muhsin —, Ibn Khaldûn's Philosophy of History, London 1957
- MAHMASANI, Sobhi —, Les Idées Economiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932.

- MARTINDALE, Don —, Community Character & Civilization, London 1963.
- MERRIAM Ch. and BARNES H., A History of Political Theories, N.Y. 1924
- NASH'AT, M. A. —, "Ibn Khaldûn, Pioneer Economist", in : L'Egypte Contemporaine, XXXV, Cairo 1945.
- NIEBUHR, R. —, Reinhold Niebuhr on Politics, in: H. S. KARIEL'S, Sources in Twentieth Century Political Thought, London 1964.
- PETERSEN, Erling L. —, Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition. Copenhagen 1964.
- PLATO, The Republic, "The Penguin Classics", London 1963.
- RAHMAN, Fazlur —, "Concepts Sunna, Ijtihâd and Ijmâ'in the Early Period", in: *Islamic Studies*, Karachi March 1962.
- ROSENTHAL, Erwin —, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, Munich and Berlin, 1932.
 - ----, "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in: Bulletin of the John Rylands Library, vol. XXIV, 2, 1940.
- ——, "Ibn Jaldun's Attitude to the Falâsifa", in : Al-Andalus, XX, I. 1955.
- ———, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2nd. ed., 1962.
- —, Islam in the Modern National State, Cambridge 1965, pp. 17-27.
- ROSENTHAL, Franz —, editor, The Muqaddima of 1bn Khaldûn. An Introduction to History, 3 vols., New York 1958.
- SABINE, George H. —, A History of Political Theory, London 1963.
- SCHACHT, Joseph —, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.
- ----, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964.
- SCHMIDT, N. —, Ibn Khaldûn : Historian, Sociologist and Philosopher, New York 1930.
- SHARIF, M. M. —, editor A History of Muslim Philosophy, 2 vols., Wiesbaden 1966.
- SOROKIN, Pitirim A. —, Social and Cultural Dynamics, N.Y. 1937.
- ----, Society, Culture and Personality, New York 1962.

- Speculum, XXXV, I, 1960.
- TOYNBEE, Arnold J. —, A Study of History, 12 vols., London 1935-1961.
- TYAN, Emile —, Institutions du Droit Public Musulman, Tome Premier, Le Califat, Paris 1954.
- WALZER, Richard —, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fârâbî and Ibn Khaldûn", in: Oriens, 16, 1963.
- WATT, W. Montgomery —, Islam and the Integration of Society, London 1961.
- _____, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962.
- WENSINCK, R. A. J. -, The Muslim Creed, Cambridge 1932

فهرس الأعلام

(1)

```
ابن أبى بكر ( القاسم بن محمد )
                        117 :
                                             ابن السيب (سعيد)
                 1VY , 1EV :
                                             آبن الهيثم (الحسن)
                         20 :
                                           ابن تيمية ( تقى الدين )
: 01 , 11 , 77 , 73 , 72 , A+1
                                                       ابن جماعة
: 11 : 77 : 177 : 177 : 301 ;
                        179
                                          ابد حديل (الامام أحمد)
                  : 171 , 101
                         50 :
                                                ابن حيان ( جابر )
               T.7 , E. , A :
                                                        این رشد
                                                       ابن سينا
                    27 . 2 . :
                                           أنو بكر الصديق ( رض )
: 1/1-7/1 , 17/ , 33/ , 03/,
                        12V
                                        أبو حنيفة النعمان ( الامام )
                  IVY . LEV :
                        14. :
                                                      أبو يوسف
                                                          أرسطو
          : .3 . 73 _ 33 . /A
                                                          أفلاطون
                                                          آلات اك
           197 . 149 . 119 :
                                        الاسفراييني ( أبو اسحق )
                         17. :
                                            الأشمري (أبو الحسن)
     177 . 104 . 177 . 171 :
: 11 , 11 , 17 , 07 , 0-1 .
                                                         الأمويون
  111 , 311_1/1 , VY/ , PY/_
  171 , 371 - 177 , 171
  331 , V31_-01 , 701 , 001,
  - 197 . IVI . 109 -- 107
            117 - 17 - 11A
            118 : 117 : 110 :
                                                          الأنصار
                                               الدافلاتي (أبو بكر)
      144 . 154 . 15. . 179 :
                                                 النصري (الحسن)
      174 . 174 . 171 . 19 :
                                            البغدادي ( أبو منصور )
                                      الجويني (أبو المالي عبد الله)
                         17. :
                                     الحسن والحسين ( رض عنهما )
                         190 :
                                                 الرازي (أبو بكر)
                           ٤٦ :
                                               الرسول محمد (ص)
  - 1.0 , 99 , 79 , 00 , 21 ;
  .17- . 121 . 114_117 . 110
  191 , 171 , 171 , 170 , 171
```

```
141 , 15. , 04
                                              الرشيد ( مارون )
              1.4 . 27 . E1
                                               الشافعي (الامام)
15. . 17. . 118 . 11. . 1.7
                                              الصحابة والتابعون
- 11V . 1.0 . OV . TO . 19
                                                     المناسيون
 111 , 771 , 171 , V71 ,
 · 172 · 177 · 170 · 179
 4 10 , 101 , 12V , 1TD
 · 177 . 109 . 107 . 100
 . 14A . 14V . 1AY . 1VI
                  117 . 111
11 . 33 . 73 . .71 - 771 .
                                            الغزالي (أبو حامد)
                        179
                   E1 . 2.
                                           الفارأيي (أبو النصر)
144 - 150 - 119 - 114 - 24
                                                    الفارسيون
                                                     الفاطميون
                       119
                  17.7 . 17
                                              القدماء ( الاغريق )
                                                     الكندى
                        5 .
01 . 177 . 177 - 177 . 19 . 10
                                          الماوردي (أبو الحسن)
. 105 - 107 . 180 . 1TV
          149 . 179 . 174
                        ۲.
                                                     الم انظون
             18. , 07 , 40
                                                     المنعودي
                174 . 14.
                                            المنصور (أبو جعفر)
                1115711
                                                    الماجرون
                        ۲.
                                                    المحسحون
                           بنو ملال
TIO . TAY . TAT . TAY . V.
                                                 بودان ( جان )
                        ٤V .
                                               بيكون ( روجر )
                          (4)
                        ۸۸
                                        تشامبرلين ( ماوستون )
             11 . 11 . 11
                                              توينبي (ارنولد)
                    1. 1 1
                                                    تىمورلنك
                          (E)
                        ١.
                                           جومبلوفيتش (ل٠)
```

(7)	
147 : 77 : 11	حسین (طه)
(2)	
\	داود (عليه السلام) دو جوبينو (آرثر)
: 7	دو جوبیدو (اردو) دو ساسی (سیلفستو)
1 · V :	دو سالان (م٠)
: 73	ىيكارت (رينيه)
(س)	
10A :	سليمان (عليه السلام)
7 07 . 07 . 77 :	سمیث (آدم)
(<u>E</u>) : Y · P	کانرمیر (۱۰)
\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.\.	کریمر (۱۰ نون)
٧٠ ، ٣٤ :	كُونْتُ (اوجستُ)
(6)	
12 . 17 :	ماکیافیللی (نیگولو)
\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\	مألك (ألامام)
: // : 37 : 00 : 3// : 7/! : 77! :	محمد عبده (الامام) معاوية بن أبي سفيان
. 17 . 12 . 12	معويه بن ابع سعيان
A31 : 00/ : AF/ : /V/ :	
TP1 . VP1 17	
£% , £0 :	میل (جون ستیوارت)
(ع)	
· 1/0 · 1/2 · 1/7 · 1/1 : 1/0 · 1/1 · 1/0	عثمان بن عفان (رض)
190	
. 1VV_1/18 . 1/7 . 1/1 . 00 :	على بن ابى طالب (رض)
171 - A71 : 731 : 0P1	
. 111 , 111 , 331 , 03/,	عمر بن الخطاب (رض)
V\$/	
: • • • • • • • • • • • • • • • • • • •	عمر بن عبد المزيز (رض) عمرو بن الماص
(*)	حرو بن معص
: AA - PA	متار (ادولف)
: /A/ \$ VA/ 0/7	موبز (توماس)
1A7 - 1V :	ميغل (جيورغ نيلهيلم)

كتب وبحوث أخرى للمؤلف

الكتب:

- النظرية السياسية لابن خلدون (رسالة دكتوراه بالانكليزية) .
 بريل لا يدن هولندا ١٩٦٧ .
- ـ. ازمة الفكر الصهيوني المعاصر ــ دار النهضة العربية ــ القاهــرة ١٩٧١ .
- _ مشاكل الحكم في افريقيا _ دار مكتبة الفكر _ طرابلس وبيروت ١٩٧٤ .
- مناهج البحث في السياسة _ مطبعة جامعة بغداد _ بغداد ١٩٧٨ . - الايديولوجيات السياسية المعاصرة (قضايا ونماذج) _ كاظمـة للنشر والترجية والتوزيع الكوت ١٩٧٨ .

البحـــوث:

- الاقليمية والعالمية في الفكر السياسي (بالاتكليزية) . مجلة مصر . المقاصر ، القاهرة اكتوبــر ١٩٦٩ .
- ــ منهج ابن خلدون في علم العمران مجلة مصر المعاصرة . القاهرة . ابريــــل ١٩٧٠ .
- الزنجية في الفكر السياسي ، مجلة العلوم القانوبية والاقتصادية .
 كلية الحقرق بجامعة عين شمس ، يوليــو ١٩٧٢ .
- الجوانب التنظيمية في المؤتمرات الدولية ، مجلة الادارة ، القاهرة .
 أكتـــوبر ١٩٧٢ ،
- هل تتحكم القومية أو الدين في تطور التاريخ ؟ دراسة أيديولوجية مقدارية . مجلة القانون والسياسة . الجامعة المستنصرية . بفداد . الباسيول . ١٩٧٦ .
- الايديولوجية السياسية (ماهيتها . دورها . علاقتها بالحقائق والقيم) . مجلة مصر المعاصرة . اكتوبر ١٩٧٨ .

عن المسؤلف:

نال درجاته العلمية في النظرية السياسية والقائسيون اللولى العام والعلاقات الدولية من جامعات القاهرة وامستردام ولايدن وركز دراسات العلاقات الدولية التابع لأكاديمية القانون الدولي في لاهاى . قام بندريس الفكر السياسي والاقتصادي لابن خلدون بكلية الشريعة والقانون بجامعية الازهر . حاضر في النظرية السياسية والابدولوجيات ومناهيج البحث السياسية ومشاكل التنمية في العالم الثالث بجامعات بغداد والمستنصرية وثلويت .